ANTROPOLOGIA Y ANTROPOLOGOS

LA ESCUELA BRITANICA 1922-1972

Adam Kuper



EDITORIAL ANAGRAMA

Antropología y antropólogos

La escuela británica: 1922-1972

Adam Kuper

Antropología y antropólogos

La escuela británica: 1922 - 1972



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
Anthropologist and Anthropology
The British School 1922-1972
Allen Lane, Penguin Books
Londres, 1973

Traducción:
Antonio Desmonts

Revisión:
José R. Llobera

Maqueta de la colección:
Argente y Mumbrú

Calle de la Cruz, 44
Barcelona-17

ISBN 84 - 339 - 0600 - 3

Depósito Legal: B. 10025 - 1971

Printed in Spain

Gráficas Diamante, Zamora, 83, Barcelona-5

INDICE

Para Jessica

PREFACIO

En 1908 Frazer dio su conferencia inaugural al tomar posesión (por muy poco tiempo) de la primera cátedra de antropología social de Inglaterra, en la Universidad de Liverpool. Hizo notar la paradoja de que la materia alcanzara su reconocimiento precisamente cuando su objeto de estudio —los «salvajes»— estaba desapareciendo. En realidad, la moderna antropología social no había nacido aún. Sólo apareció como tal después de la Primera Guerra Mundial y, como si contradijera a Frazer, produjo inmediatamente una serie de estudios monográficos importantes sobre comunidades preindustriales aisladas; y pronto entraron en crisis las categorías de «primitivo» y «civilizado».

El punto de partida de este libro se sitúa en 1922, que fue el *annus mirabilis* del funcionalismo. En este año, tanto Malinowski como Radcliffe-Brown publicaron sus primeros grandes estudios de campo; y también fue en este año cuando murió Rivers, la figura más importante de la generación prefuncionalista. Más que Frazer o cualquiera de sus contemporáneos, Rivers aportó una dimensión intelectual. Una vez Malinowski se jactó de que Rivers era el Rider Haggard de la antropología y él su Conrad; mientras que Radcliffe-Brown, el primer alumno de antropología de Rivers, organizó sus argumentos en forma de crítica a Rivers, incluso veinte años después de su muerte.

Frazer actuó como una especie de padrino frustrado del nuevo movimiento, pero Malinowski y Radcliffe-Brown fueron sus fundadores. Crearon las escuelas y los modelos teóricos rivales que habrían de dar a la «antropología social inglesa» su carácter distintivo durante por lo menos una generación. Los cincuenta últimos años han visto producir a sus alumnos y a los alumnos de sus alumnos estudios de campo de distintas sociedades exóticas, por regla general en dominios ingleses, y desarrollar una forma de análisis característica.

Los «antropólogos sociales ingleses» procedían de los campos más diversos y diferían de todas las maneras imaginables, menos en una: estaban unidos en un grupo profesional excepcionalmente bien cohesionado, con una metodología revolucionaria, con niveles de preparación y valoración comunes, y un esqueleto teórico razonablemente coherente. El estudioso belga Luc de Heusch señaló con agudeza: «L'anthropologie sociale britannique diffère profondément de l'ethnologie française par un trait remarquable: elle a l'esprit de famille».[1] Un americano los llamó, de forma menos educada, sociedad de mutua admiración y limitada inteligencia. El lector juzgará por sí mismo, pero, en cualquier caso, crearon una tradición cultural diferenciada que se ha difundido luego a diversas partes del mundo.

La «antropología social inglesa» en el sentido moderno ha sido dirigida por tres generaciones claramente delimitadas. Malinowski y Radcliffe-Brown la pusieron en marcha y tuvieron toda la solitaria certeza de los profetas y videntes. Sus estudiantes, adiestrados a finales de la década de los veinte y en la de los treinta, tomaron el relevo en la dirección de la profesión después de la Segunda Guerra Mundial. Ocuparon las cátedras de diversos departamentos nuevos y viejos de Gran Bretaña y la Commonwealth, y se mantuvieron durante dos décadas. Entre 1968 y 1972 llegaron en bloque a la edad del retiro. Este año jubileo de la antropología funcionalista presencia la definitiva cesión del poder a la tercera generación, que se incorporó a la profesión a finales de los años cuarenta y primeros de la década siguiente, y que ahora se enfrenta con su reconstrucción en un mundo posimperial.

No se trata de que la antropología social fuera siempre un mero ejercicio de sofistación del colonialismo. Los antropólogos ingleses utilizaron una tradición de conocimientos sociológicos extranjera que dio a sus trabajos un carácter especial, aunque, desde luego, compartían muchas de las ideas en boga en Inglaterra, tanto en las ciencias como en las artes, e incluso en las líneas marítimas P. & O. (Peninsular and Oriental). Y aunque sólo algunos de sus trabajos llegaron a un público popular, sus ideas siempre se han colado en otras disciplinas, e incluso en la política y la vida intelectual del país. El interés del lector no especializado quizás nunca ha sido muy grande, y espero que este libro le ayudará a formarse una idea de la disciplina y de su objeto de estudio. La antropología social siempre ha sido consciente de sus implicaciones más amplias y una descripción histórica, creo yo, es la mejor manera de sacar a la luz su mensaje en desarrollo.

1. "La antropología social británica difiere profundamente de la etnología francesa debido a un rasgo relevante: tiene espíritu familiar".

El profesor Isaac Schapera me invitó a escribir este libro y me ha proporcionado una ayuda constante, incluso en la elección del título adecuado. (Fue él quien recordó a todo el mundo que la antropología social se ocupa, «no tanto de las piedras y los huesos, sino de Marx y Spencer».) Mi querida tía Hilda Kuper me introdujo en la materia antes de graduarme y le debo un temprano sentido de su historia profunda, sin el que todo tendría menos sentido. Mr. James Urry, que es una auténtica mina de información, compiló el índice temático y onomástico. Mi esposa, Jessica Kuper, me ha apoyado a todo lo largo de este libro y a ella va dedicado.

Al escribir una historia contemporánea tan reciente, necesariamente hay que confiar en la buena voluntad de los testigos presenciales para hablar y en el acceso al material no publicado, así como en las fuentes publicadas. A pesar de mis esfuerzos, no he sido capaz de descubrir mucho material no publicado, pero una serie de colegas más antiguos accedieron a hacer memoria en un seminario que organicé en el *University College* de Londres, o a someterse a entrevistas. Estoy muy agradecido a todos ellos y espero que encuentren mi narración razonable y divertida. Pero mi principal fuente han sido los materiales publicados, pues no se trata del relato de las peleas o los amores privados, ni de una exposición de los secretos de la familia. He intentado escribir la historia intelectual de una tradición viva y quizás importante en el seno de las ciencias sociales.

ADAM KUPER

Londres, abril 1972.

I. MALINOWSKI

El magnífico título de la Escuela Funcionalista de Antropología ha sido conferido por mí, en cierto sentido a mí mismo, y en gran medida a partir de mi propio sentido de irresponsabilidad.

Malinowski[1]

... un fenómeno único y paradójico: un fanático empirista teórico.

Leach[2]

I

Malinowski tiene gran derecho a ser el fundador de los estudios de antropología social en Inglaterra, pues él creó su aprendizaje formal, el trabajo de campo intensivo en una comunidad exótica. Durante los quince años que pasó en la *London School of Economics*, después de su regreso de las islas Trobriand, fue el único maestro de etnografía del país y, virtualmente, todo el que deseaba hacer trabajo de campo en la forma moderna fue a trabajar con él.

Sin embargo, Malinowski (y muchos de sus estudiantes) tuvo la sensación de ser mucho más que un pionero del método. Como observó uno de sus alumnos más distinguidos, «reclamaba ser el creador de una disciplina académica completamente nueva. Toda una generación de sus seguidores fue educada en la creencia de que la antropología social comenzó en las islas Trobriand en 1914».[3] Esta grandiosa reputación persiste, a pesar de la pobreza de las formulaciones teóricas explícitas de Malinowski. Su triunfo etnográfico se basó en una nueva perspectiva que todavía es un rasgo integral de la antropología social británica, por mucho que pueda haber sido oscurecido por sus intentos de formalización y sus incesantes polémicas. *Hubo* una revolución funcionalista, y Malinowski fue su líder, pero no creó una teoría funcionalista, como pretendía Malinowski.

1. *The Sexual Life of Savages* (3.ª ed.), Londres, 1932, p. 29.
2. E. R. Leach, "The epistemological background to Malinowski's empiricism", en *Man and Culture*, R. Firth (ed.), Londres, 1957, p. 120.
3. Op. cit., p. 124.

II

El objeto de estudio de la antropología fue muy claramente definido a principios del siglo veinte, aunque recibió diversos nombres: antropología social, antropología cultural, o etnología, etnografía y sociología. Su núcleo era el estudio del hombre «primitivo» o «salvaje», y en el último tercio del siglo diecinueve, el estudio de la «cultura» —en el sentido de Tylor, abarcando la organización social— se distinguía con claridad del estudio biológico del hombre. Existía, pues, un estudio específico que se ocupaba de la «cultura primitiva». Este campo se consideraba convencionalmente bajo diversos títulos: cultura material, folklore, religión, magia y «sociología»; quizás también lenguaje, derecho e incluso medio ambiente.

A principios del siglo veinte también existía una diferenciación aceptada entre una aproximación ampliamente geográfica, que se ocupaba de la emigración, la difusión cultural y la clasificación de los pueblos y los objetos, y lo que generalmente se denominaba la aproximación sociológica, que se ocupaba del desarrollo de las instituciones sociales. Los exponentes de la primera perspectiva tendían a ser más descriptivos y particularistas; mientras que los sociólogos eran más comparativos y teóricos. La diferenciación entre ellos había sido formalizada, por lo menos, ya en 1909, cuando, según Radcliffe-Brown:

> Una reunión de profesores de Oxford, Cambridge y Londres tuvo lugar para discutir la terminología de nuestra materia. Acordamos utilizar «etnografía» como la denominación técnica de los trabajos descriptivos sobre pueblos analfabetos. La reconstrucción hipotética de la «historia» de tales pueblos se consideró tarea de la etnología y la arqueología prehistórica. El estudio comparativo de las instituciones de las sociedades primitivas se aceptó como la tarea de la antropología social, y se prefirió ya este nombre al de «sociología». Frazer ya había definido la antropología social en 1906 como la rama de la sociología que se ocupa de los pueblos primitivos. Westermarck ocupaba el cargo de profesor de sociología, aunque en realidad su obra estaba en el campo de la antropología social.[4]

Una diferenciación similar se hizo en el programa adoptado para el recién creado diploma de antropología en Oxford, en 1906. La «antropología cultural» se diferenció de la antropología físi-

4. A. R. Radcliffe-Brown, "Historical Note on British Social Anthropology", en *American Anthropologist*, vol. 54, 1952, p. 276.

ca y se consideró bajo cuatro encabezamientos: arqueología, tecnología, etnología y sociología. La diferenciación entre etnología y sociología estaba más clara. La etnología incluía:

> El estudio comparativo y la clasificación de los pueblos, según las condiciones de la cultura material, la lengua, las instituciones sociales y religiosas y las ideas, en cuanto distintos de los caracteres físicos. La influencia del medio ambiente sobre la cultura.

La sociología se ocupaba de:

> El estudio comparativo de los fenómenos sociales, con especial referencia a la historia anterior de:
>
> a) la organización social (costumbres matrimoniales incluidas), el gobierno y el derecho;
> b) las ideas y los códigos morales;
> c) las prácticas y creencias mágicas y religiosas (incluido el culto a los muertos);
> d) los modos de comunicar las ideas mediante signos, lenguaje articulado, pictografía y escritura.[5]

Cada una de estas aproximaciones a la «cultura primitiva» estaba también asociada con alguna tendencia teórica concreta. Los etnólogos se inclinaban hacia el difusionismo. Las culturas eran mescolanzas de rasgos, tomados de otras, extendiéndose los rasgos superiores a partir de un centro como las ondas que levanta una piedra al ser arrojada a un estanque, por repetir una analogía favorita de los autores difusionistas. Estos rasgos culturales podían clasificarse, con arreglo a criterios estilísticos o a otros, y su desplazamiento, o los desplazamientos de sus portadores, ser reconstruidos. El difusionismo recibió un gran impulso en Inglaterra por los espectaculares descubrimientos de la arqueología egipcia y el desarrollo de la teoría de que el «creciente fértil» era la cuna de la mayor parte de los artificios de la civilización (una teoría propagada en los años veinte por Elliot Smith y Perry en el *University College* de Londres). Los sociólogos, por otra parte, eran en muchos aspectos evolucionistas, aunque sus opiniones divergían entre sí y ninguno siguió favoreciendo los esquemas de la evolución unilineal tan de moda en la Inglaterra victoriana. Hablando muy en general, tendían a ver las culturas como sistemas con una dinámica interior, más bien que como resultados de apropiaciones casuales; pero diferían sobre si el elemento dinámi-

5. Informe en *Man*, 1906, p. 57.

co era intelectual, económico, ecológico o de cualquier otra clase.

Esto es una versión simplificada de la situación, pero permite identificar instantáneamente el impacto del funcionalismo. Los funcionalistas tomaron posesión de la «sociología», pero abandonaron la «especial referencia a la historia anterior de...» que había sido el sello de los evolucionistas. También rechazaron, no sólo el difusionismo sino toda la empresa etnológica, de tal forma que durante una generación la escuela inglesa de antropología social menospreció las preocupaciones de los etnólogos, incluyendo las historias concretas.

En las páginas finales de su primera monografía sobre las Trobriand, *Los argonautas del Pacífico occidental* (1922), Malinowski sentó su propio punto de vista con respecto a las preocupaciones de estas grandes escuelas. Escribió:

> Me parece que hay lugar para un nuevo tipo de teoría. La sucesión en el tiempo y la influencia de la etapa anterior sobre la posterior es el principal objetivo de los estudios evolucionistas, tal como los practica la escuela clásica de antropología inglesa (Tylor, Frazer, Westermarck, Sydney Hartland, Crawley). La escuela etnológica (Ratzel, Foy, Gräbner, W. Schmidt, Rivers y Eliot-Smith [sic]) estudia la influencia de las culturas por contacto, infiltración y transmisión. La influencia del medio ambiente sobre las instituciones culturales y la raza lo estudia la antropogeografía (Ratzel y otros). La influencia mutua de los distintos aspectos de una institución, el estudio del mecanismo social y psicológico en el que se basa una institución, constituyen un tipo de estudios teóricos que hasta ahora sólo se han practicado de forma ensayística, pero me arriesgo a predecir que tarde o temprano tendrán el reconocimiento que merecen. Este tipo de investigación abrirá el camino y proporcionará los materiales para las otras.[6]

Pocos años después Radcliffe-Brown escribió, de forma más directa:

> Yo creo que en este momento el conflicto verdaderamente importante en los estudios antropológicos no está entre los «evolucionistas» y los «difusionistas», ni entre las diversas escuelas de los «difusionistas», sino entre la historia conjetural, por una parte, y el estudio funcional de la sociedad por otra.[7]

6. *Argonauts of Western Pacific*, Londres, 1922, pp. 515-6.
7. Radcliffe-Brown, "A Further Note on Ambrym", *Man*, 1929, p. 53.

Sin embargo, es erróneo ver al funcionalismo triunfando sobre las ortodoxias del evolucionismo o del difusionismo. El sello distintivo de la antropología inglesa en las dos primeras décadas de este siglo fue una actitud cauta y escéptica con respecto a cualquier gran formulación teórica, evolucionista o difusionista. La obra de Frazer fue tratada con cierto escarnio, incluso en el cambio de siglo, en las publicaciones antropológicas; y en manos de hombres como Westermarck o Marett, el evolucionismo sólo era un último punto de referencia, no un concepto organizador central. Es cierto que el difusionismo extremo centrado en Egipto de Elliot Smith y Perry constituyó una fuerza en los años veinte, y que incluso Rivers fue un converso, pero la teoría no consiguió mucho crédito en los círculos profesionales. Realmente, Myers, como presidente del *Royal Anthropological Institute,* pasó un momento difícil en 1922 al evitar la dimisión de Elliot Smith como protesta contra la declarada censura de sus ideas; y se quejó con cansancio de las absurdidades del fervor evangélico del gran hombre. Durante la década de 1920, Malinowski gastó mucho tiempo en polémicas con Elliot Smith y Perry, pero más bien tuvo una audiencia popular que profesional. Fue algo así como si un antropólogo social moderno gastara mucho tiempo en un debate público con Robert Ardrey y Desmond Morris. La tradición oral funcionalista ha exagerado mucho la importancia de estas confrontaciones.

También existió la influencia contraria de Durkheim y su escuela de París, que había atraído la atención de Radcliffe-Brown y Marett antes de la Primera Guerra Mundial, y que continuó influyendo a los «antropólogos sociales» ingleses. Las teorías de Durkheim eran especialmente influyentes en el estudio de la religión, y alejaban de las preocupaciones de los difusionistas y también de los evolucionistas intelectualistas, como Tylor y Frazer.

Pero si hubiera que caracterizar el ánimo de la antropología británica en la primera década de este siglo, habría que resaltar la fatigosa preocupación por la acumulación de datos. El objetivo último podía seguir siendo la reconstrucción de la historia cultural o la generalización evolucionista, pero estos intereses quedaban oscurecidos por el fuerte renacimiento del empirismo británico. Existía la sensación de que los hechos, que cada vez resultaban disponibles en mayor número, harían que los fáciles esquemas evolucionista y difusionista resultaran bastante cándidos. Además, estos «datos» podían desaparecer pronto, con todos los «primitivos». Su recogida era un asunto urgente. «En muchas partes del mundo», escribía Rivers en 1913, «la muerte de los ancianos lleva consigo una pérdida de conocimientos que nunca podrán

reemplazarse».[8] Se podrían detectar incipientes alejamientos del evolucionismo o del difusionismo hacia alguna clase de funcionalismo; pero, de forma más evidente, hubo un cambio del énfasis, alejándose de las preocupaciones teóricas y dirigiéndose hacia la investigación de campo. Las rivalidades de los «sociólogos» y los «etnólogos» parecen, en general, menos urgentes que los reclamos de la «etnografía».

La demanda de trabajo de campo profesional fue la causa motriz que impulsó la expedición de Cambridge a los estrechos de Torres, en 1898-9, que organizó Haddon e incluía a Rivers, Seligman y Myers. Pese a este principio práctico, y el ansia general por más, la continuación no fue particularmente impresionante. Seligman trabajó en la Melanesia en 1904, entre los veddas en 1907-8 y después en el Sudán, y Rivers trabajó entre los todas y en el Pacífico. A. R. Brown (Radcliffe-Brown) fue enviado por Haddon y Rivers, desde Cambridge, a estudiar los isleños andamán en 1906-8. Desde luego, hubo una grave escasez de fondos y de investigadores preparados, pero seguían siendo muy pocos los trabajos profesionales que suponían más de unos cuantos días en la zona exótica. A pesar de los obvios peligros, los investigadores tenían que confiar en los intérpretes o informadores *evolué*.

No obstante, esto representó una desviación del sistema tradicional, por la que —como describe Marett— «el hombre se propone apresuradamente en el estudio preguntas que sólo podría contestar el hombre sobre el terreno, y a la luz de las respuestas que fluyen desde el campo el estudio corrige apresuradamente sus preguntas».[9] Se entendió ahora que el hombre sobre el terreno debe ser un experto en la disciplina y que el europeo residente en los trópicos, por regla general, no era un informador de confianza. Algunos de ellos, particularmente los misioneros, habían producido piezas maestras de etnografía, pero eran con mucho los casos excepcionales; e incluso los mejores de ellos confiaban demasiado en informadores seleccionados. Incluso Junod dice que su información procede casi totalmente de tres personas. Dos eran cristianos; el tercero, «un bantú tan profundamente saturado de las oscuras concepciones de la mente bantú que nunca pudo salir de ellas y siguió siendo un pagano hasta su muerte en 1908».[10]

8. W. H. Rivers, "Report on Anthropological Research Outside America", en *The Present Condition and Future Needs of the Science of Anthropology*, presentado por W. H. Rivers, A. E. Jenks y S. G. Morley, Washington, 1913, p. 6.

9. R. R. Marett, *The Diffusion of Culture*, The Frazer lecture in social anthropology, Cambridge, 1927, p. 4.

10. Henri A. Junod, *The Life of South African Tribe*, Neuchatel (Suiza), 1912, pp. 5-6.

Una muestra de este hambre de información es que Hartland, informando a los lectores de *Man* sobre la reunión de la *British Association for the Advancement of Science*, que se celebró en África del Sur en 1905, pudiera escribir con algún entusiasmo:

> ... la administración de Rhodesia transportó amablemente a las cataratas de Victoria, para su estudio antropológico, algunos ejemplares de varias tribus bantúes. Hubo poco tiempo y sólo permitió unas cuantas medidas y fotografías.

Y más adelante:

> Tuve el placer de viajar unos pocos días después con el doctor Kannemeyer, de Smithfield, un caballero nacido en Cape Colony, descendiente por parte de padre de alemanes y por parte de madre de franceses, habiendo sido ambas familias colonos durante varias generaciones. Trabaja como médico. A continuación siguen algunas de las notas que he tomado de su conversación. Ha recibido información de más de una persona íntimamente familiarizada con los bosquimanos...[11]

La fe en la pericia etnográfica del antropólogo profesional pudo haber sido bastante excesiva. Todavía en 1915, en una vehemente recensión de *History of Melanesian Society*, de Rivers, Hocart escribió:

> Todavía persiste la idea de que no puede recogerse un material fidedigno en unas cuantas horas, y que se requiere una larga estancia entre los salvajes antes de poder comprenderlos. No basándose esta idea en ninguna prueba, persistirá por encima de todas las pruebas.[12]

Aunque él había estado tres años en Fiji, frente a los tres días de Rivers, Hocart añadía que podía testimoniar la exactitud de los materiales de Rivers. No añadía que él era la principal fuente de información de Rivers sobre Fiji. El propio Rivers adoptó una línea más perceptiva. Distinguió entre lo que denominaba «trabajo de reconocimiento» y «trabajo intensivo». El trabajo de reconocimiento incluía visitas a las tribus de una amplia zona, con objeto de trazar mapas de distribución e identificar los problemas que requieren investigación. El propio trabajo de Rivers

11. E. Sidney Hartland, "Notes on some South African Tribes", *Man*, 1907, pp. 49-50.
12. A. M. Hocart, reseña en *Man*, 1915, p. 89.

en la Melanesia fue un buen ejemplo de esto; otro, de valor más duradero, fue la investigación de Seligman en el Sudán. El trabajo intensivo era un asunto distinto. Rivers escribió, en 1913:

> La esencia del trabajo intensivo... es la limitación en extensión combinada con intensidad y minuciosidad. Una típica pieza de trabajo intensivo es aquella en la que el investigador vive durante un año o más entre una comunidad, o tal vez entre cuatrocientas o quinientas personas, y estudia todos los detalles de su vida y cultura; en que llega a conocer a cada miembro de la comunidad personalmente; en que no se contenta con la información generalizada, sino que estudia cada rasgo de la vida y las costumbres en sus detalles concretos y por medio de la lengua vernácula. Sólo mediante tales trabajos puede comprenderse la inmensa amplitud de conocimientos que aguardan ahora al investigador, incluso en lugares donde la cultura ya ha sufrido muchos cambios. Sólo mediante tales trabajos es posible descubrir el carácter incompleto e incluso erróneo de gran parte de la vasta masa de trabajo de reconocimiento que constituye el material existente de antropología.[13]

Puesto que Malinowski fue el primer antropólogo social británico, profesionalmente preparado, que llevó a cabo una investigación intensiva de este tipo, quizás sea imposible responder a la pregunta que se sugiere sola: ¿requiere el trabajo de campo de esta clase, inevitablemente, una perspectiva sincrónica y funcionalista? Rivers habría tenido buenas razones para dudarlo, puesto que Boas, en América, había realizado un trabajo de campo que se aproximaba al ideal intensivo y seguía siendo un etnólogo. Sin embargo, a pesar de su inclinación etnológica y difusionista, Rivers señaló que un etnógrafo solitario metido al trabajo intensivo en una pequeña comunidad se vería obligado a demostrar cómo están interconectados los distintos dominios de la cultura: «Así, por ejemplo, entre los pueblos de cultura tosca, un arte útil es al mismo tiempo una serie de ritos religiosos, una ocupación estética y un elemento importante de la organización social».[14] Incluso Marett, uno de los últimos antropólogos de sillón, llegó a resaltar el análisis sincrónico. Irónicamente, en una conferencia en que trataba de salvar la reputación de Frazer de los ataques de Elliot Smith, dijo:

13. Rivers, op. cit., p. 7.
14. Rivers, op. cit., p. 11.

Algunos de nosotros —y por lo menos puedo hablar en nombre de mí mismo—, verdaderamente estamos tan preocupados por el estudio de la mentalidad de los salvajes tal como funciona aquí y ahora, en condiciones sociales complicadas por toda la contaminadora influencia de la civilización moderna, que, mientras admitimos completamente que la antropología es puramente histórica en su intención, estamos más interesados de forma inmediata por analizar las tendencias existentes que por utilizar tales análisis como una clave para el pasado.[15]

La influencia de Durkheim se hace sentir aquí; y por supuesto, el más importante de los evolucionistas, Spencer, había reconocido la importancia del estudio sincrónico. Sin embargo, no parece que el estudio intensivo de las pequeñas comunidades fuera reconocido hasta el punto de implicar un compromiso con los análisis sincrónicos del tipo que más adelante vendrían a llamarse funcionalistas. Éstos no se consideraban como algo que desplazaría a las preocupaciones evolucionistas y difusionistas; sino más bien como algo que se les añadía.

Tal era el punto de vista del mismo Malinowski, que siguió siendo evolucionista a todo lo largo de su carrera y, como sus colegas ortodoxos, creía que la recolección de datos culturales vivos, en última instancia, produciría leyes evolucionistas. En el prólogo especial de la tercera edición de *La vida sexual de los salvajes*, Malinowski publicó una «retractación del evolucionismo». Admitía que se había estado ocupando de los orígenes hasta 1927 e incluso ahora no estaba preparado para abandonar el evolucionismo. Simplemente, había «desarrollado una indiferencia cada vez mayor con respecto al problema de los orígenes». Pero incluso ésta era una indiferencia atemperada:

> Mi indiferencia por el pasado y su reconstrucción no es, por tanto, un problema de tiempo verbal, por así decirlo; el pasado siempre será atractivo para el anticuario, y todo antropólogo es un anticuario, por lo menos yo. Mi indiferencia por ciertos tipos de evolucionismo es un asunto de método.

Los antropólogos deben concentrarse sobre los procesos «que todavía pueden observarse en las comunidades actuales en la edad de piedra», con objeto de proporcionar una base firme a la reconstrucción. Una vez ha comprendido cómo la cultura satisface las necesidades del hombre, el antropólogo estará en condicio-

15. Marett, op. cit., p. 33.

nes de decir algo sobre la gradual evolución de las instituciones en respuesta a la creciente complejidad de las necesidades derivadas. Por tanto, escribió:

> Yo todavía creo en la evolución, todavía estoy interesado por los orígenes, por el proceso del desarrollo, sólo que cada vez veo más con más claridad que las respuestas a las preguntas evolucionistas deben conducir directamente al estudio empírico de los hechos y las instituciones cuyo desarrollo pasado tratamos de reconstruir.

Y después de completar su ciclo de monografías sobre las Trobriand, volvió a los problemas clásicos del evolucionismo cultural con la publicación de *Los huertos de coral y su magia* en 1935.

Este breve repaso a la situación puede servir de perspectiva inicial de la «revolución funcionalista» en la antropología británica. Cuando, en 1922, se publicó *Los argonautas del Pacífico occidental,* fue bien recibido como útil adición a la literatura, más bien que como una llamada a la revolución. Lo cual no fue de ninguna forma una respuesta burda, y la prudencia inicial de Malinowski apoyó la reacción. El libro iba dedicado a Seligman e incluso llevaba un generoso prefacio de Frazer, que varios años más tarde mantenía todavía una predisposición suficientemente favorable como para presentar la conferencia inaugural de Malinowski como profesor de la *London School of Economics.* Como pudo observar algún crítico penetrante, el libro respondía a una sentida necesidad. Sin embargo, al mismo tiempo, el tipo de material que Malinowski había recogido y la forma en que lo presentaba suponían una perspectiva radicalmente nueva de las «culturas primitivas». Malinowski era perfectamente consciente de esto, como pocos lo fueron al principio; pronto demostró que allí estaba el material de la revolución.

III

Una nueva forma de actuación precisa una carta constitucional mítica, y Malinowski desarrolló en su aurora un mito personal que sus seguidores traspasaron a las generaciones posteriores. Viene a ser algo así: Malinowski, un joven y brillante estudiante polaco, enfermó en el momento de iniciar la profesión de científico. (Su entrada del *Who's Who* siempre resalta dos elementos de sus antecedentes: «emparentado por ambos lados con los azlachts

polacos [nobleza y propietarios de tierras]»; y «doctorado en 1908 con los máximos honores en el Imperio Austríaco [*Sub auspiciis Imperatoris*]). Le dijeron que estaba demasiado enfermo para continuar sus investigaciones científicas. Desesperado, decide entretenerse con un clásico inglés, escoge *La rama dorada* y al momento queda absorto en la antropología de Frazer. A su debido tiempo parte hacia Inglaterra (después de una estancia en Alemania) y se convierte en alumno de la *London School of Economics*. Después de resolver precozmente los problemas de la organización familiar de los aborígenes australianos, se encuentra en Australia, en una misión antropológica, cuando estalla la Primera Guerra Mundial. Es ciudadano austríaco, un extranjero enemigo, y puede ser detenido. Por suerte, se le permite pasar la detención en las islas Trobiand. Allí permanece el tiempo de la guerra, inventando el trabajo de campo intensivo con observación participante, trabajando en lengua indígena y viviendo como uno más de la comunidad, en total aislamiento de contactos con europeos. Después de la guerra vuelve a Inglaterra y, frente a la terca oposición de los reaccionarios evolucionistas y locos difusionistas, crea un grupo de entregados discípulos que salen... etc., etc.

Cualquiera que sea la versión, el mito presenta la clásica historia del profeta. El equivocado principio, luego la enfermedad y la conversión, seguida de la emigración; una calamidad atroz —nada menos que una guerra mundial— lleva al aislamiento en el desierto; el regreso con el mensaje; la batalla de los discípulos. He presentado en primer lugar un esbozo de su carrera en esta forma porque descubre, con más profundidad que cualquier descripción contemporánea, la autoimagen mesiánica del hombre. Cualquier narración oral de la «revolución funcionalista» de Malinowski lleva incrustada una versión del mito. El mito es importante para la comprensión del hombre y de su carrera, pero un examen más convencional de la biografía descubre otros rasgos importantes, si bien menos apocalípticos.

Bronislaw Malinowski nació en Cracovia, en 1884, hijo de un distinguido lingüista, profesor de filología eslava en la Universidad Jaguellona. Pasó su infancia entre los intelectuales de Cracovia y Zakopane, el punto de reunión conocido como la «capital veraniega de Polonia».[16] Su padre fue pionero del estudio de la lengua polaca y sus dialectos populares, y tuvo algo de folklorista y de etnógrafo, publicando algunos estudios sobre el folklore polaco en Silesia. Murió en 1898.

Había, pues, un elemento antropológico en sus antecedentes

16. M. Karol Estreicher, "Zakopane — Leur Amour", *Polish Perspectives* (Varsovia), junio 1971.

familiares. No obstante, cuando fue a la Universidad Jaguellona, Malinowski estudió ciencias exactas. En la época de sus exámenes de doctorado leyó por primera vez *La rama dorada* y eso, alegó en diversas ocasiones, lo convirtió en antropólogo. Tenía que hacer un examen de inglés para sacar el título y probablemente escogió a Frazer por el estilo, muy admirado en la época. Pero en el mismo período cayó enfermo y recibió la recomendación de abondonar por un breve tiempo sus investigaciones científicas, y evidentemente se consoló a lo largo de la convalecencia con Frazer. En cualquier caso, por grande que fuera la impresión que Frazer pudiese causarle, no se convirtió directamente en antropólogo. Su siguiente traslado fue a la Universidad de Leipzig (donde también estudiara su padre) y allí, al principio, siguió trabajando en física y química.[17]

En Leipzig, más adelante, se diversificó y estudió psicología experimental con Wundt e historia económica con Bücher. La importancia de estos dos años en Leipzig no debe subestimarse. Wundt en particular fue una gran influencia; ya había preparado a Durkheim y Boas y estaba muy interesado por la antropología. La «psicología de los pueblos» de Wundt se ocupaba de la cultura, de «aquellos productos mentales creados por una comunidad de vida humana y que son, por consiguiente, inexplicables en términos de la simple conciencia individual, puesto que presuponen la acción recíproca de muchos», una concepción emparentada con la noción de Durkheim de la «conciencia colectiva».[18] Wundt se oponía a trazar aisladamente el desarrollo de un fenómeno cultural, fuera el lenguaje, el mito o la religión, porque las «distintas manifestaciones mentales, sobre todo en sus primeras etapas, están tan entretejidas que escasamente son separables unas de otras. El lenguaje está influido por el mito, el arte es un factor del desarrollo del mito, y los usos y costumbres se sostienen en todas partes gracias a las concepciones mitológicas». Prefería adoptar otra opción, consistente «en tomar secciones transversales en vez de longitudinales, es decir, en considerar por orden las principales etapas del desarrollo de que se ocupa la psicología de los pueblos, y cada una de ellas en total interconexión con sus fenómenos». Lo cual resultaba posible puesto que, en cada nivel de la evolución, «hay determinadas ideas, emociones y principios de acción sobre los que se agrupan los distintos fenómenos».

17. En lo referente a los antecedentes de Malinowski, y en otras muchas cosas, estoy en deuda con tres textos sobre Malinowski de Konstantin Symmons-Symnonolewicz publicados en la *Polish Review*, 1958, 1959 y 1960.

18. Esta cita y las siguientes proceden de la introducción de Wundt a *Elementos de la psicología del pueblo*, cuya traducción inglesa apareció en Londres en 1916.

Si los principales componentes del funcionalismo pueden discernirse en Wundt (y en muchos de sus alumnos), quizás sea todavía más interesante señalar que el primer estudio antropológico de Malinowski, sobre la organización de la familia australiana, estaba ya bien empezado antes de dejar Leipzig por la *London School of Economics* en 1910.[19] En la *London School of Economics* trabajó con Westermarck, el hombre que hizo la crítica definitiva de las primeras teorías de la «promiscuidad primitiva», el «matrimonio de grupo», etc., y favoreció la primacía en términos evolucionistas de la familia monógama. Pero éste era también un tema de Wundt y éste y su círculo también se ocuparon mucho de los materiales procedentes de Australia; como otros muchos científicos sociales de la época, por supuesto. Durante los años 1912 y 1913, no sólo aparecieron importantes publicaciones de Malinowski y Radcliffe-Brown sobre los aborígenes australianos, sino también de Durkheim y Freud; todos, en apariencia, trabajando con ignorancia de los demás. Es lógico que Malinowski fuera estimulado en Leipzig a comenzar una monografía sobre la familia en Australia y escogiera completarla con Westermarck.

En la *London School of Economics*, Malinowski descubrió el deseo inglés de apoyar nuevos trabajos etnográficos. En 1912, Seligman, que se convirtió en su protector, pidió al director de la *L. S. E.* una pequeña ayuda para permitir cuatro meses de investigación de Malinowski entre las tribus árabes del Sudán. Fue denegada, pero Malinowski continuó escribiendo, publicando en 1913 *The Family among the Australian Aborigines* (por el que la Universidad le otorgó un título de D. Sc.), y un libro en polaco sobre *Religión primitiva y formas de estructura social.* El libro sobre los australianos fue alabado en *Man* por Radcliffe-Brown como «el mejor ejemplo, con mucho, escrito en inglés del método científico de tratar las descripciones de las costumbres e instituciones de un pueblo salvaje».[20] Dio unas conferencias sobre «Religión primitiva y diferenciación social» que, como su monografía en polaco, reflejaban la orientación de Durkheim y, concretamente, un íntimo interés por los trabajos de Durkheim sobre el totemismo australiano. Marett describió así lo sucedido:

> Como archivero de la Sección H. de la *British Association,* pendiente de visitar Australia en 1914, necesitaba un secretario cuyos gastos de viaje corrieran por su cuenta. En consecuencia, aquella brillante alumna mía, Miss M. A. Czaplicka (a quien confío que se le reserve un lugar destacado

19. J. A. Barnes, prefacio a la edición americana de bolsillo de la obra de Malinowski *The Family among the Australian Aborigines,* 1963.
20. Reseña en *Man,* 1914, p. 32.

en el Templo polaco de la Fama), me instó a que ayudara a su compatriota para que pudiera ver con sus propios ojos aquellas gentes de las antípodas a las que hasta el momento conocía sólo por los libros; y de esta forma comenzó una amistad que, si bien por mi parte fue completamente agradable, pronto demostró ser desastrosa para él, al menos a primera vista. Pues cuando nuestro barco navegaba entre el oeste y el sur de Australia, cayó la guerra sobre nosotros y Malinowski, como súbdito austríaco, se convirtió técnicamente en un enemigo, que como tal debía ser detenido. No obstante, nada pudo haber sido más generoso que el tratamiento que recibió el joven estudioso de las autoridades australianas, pues no sólo le garantizaron una *libera custodia*, de tal forma que podía explorar lo que quisiera dentro de sus vastos territorios, sino que le proporcionaron los fondos para que pudiera hacerlo.[21]

De hecho, se permitió el regreso a Europa a todos los científicos enemigos que así lo escogieron. Malinowski sacó el mejor partido de la oportunidad. Puede que hubiera planeado quedarse en cualquier caso; pues iba con dos becas, de la *London University* y la de la *L. S. E.*, que Seligman había negociado para él, y de las cuales se sostuvo completamente durante un año hasta que estuvieron disponibles los fondos australianos.

IV

Malinowski tenía treinta años cuando comenzó su carrera de etnógrafo con seis meses de trabajo de campo en el sur de Nueva Guinea. Los defectos del trabajo allí realizado le persuadieron de las ventajas de trabajar en lengua vernácula y en contacto más inmediato con los miembros de las tribus. También descubrió que tenía una útil facilidad para aprender las lenguas locales. (Al cabo de seis meses en las Trobriand era lo bastante hábil en la lengua vernácula para pasarse sin intérprete.) El estudio sobre Mailu no fue más que una carrera de prueba de aprendiz, bastante convencional en método y resultados. Después de un descanso en Australia, Malinowski volvió al campo en mayo de 1915 y, en parte por accidente, se estableció en las islas Trobriand, cerca de Nueva Guinea, para su siguiente estudio. Seligman le había pedido

21. Marett, en *Professor Bronislaw Malinowski: An Account of the memorial meeting held in London on July 13, 1942*, Londres, 1943, p. 7.

que investigara la isla de Rossel, pero los contactos le fallaron. Este estudio de las Trobriand proporcionó los cimientos de su posterior reputación y su condición novedosa resalta al compararlo con el anterior trabajo sobre Mailu. En los dos años que pasó en las islas Trobriand, en 1915-16 y 1917-18, inventó verdaderamente los métodos modernos de trabajo de campo.

Malinowski escribió con gran candor sobre su método de trabajo de campo, pero la publicación póstuma de algunos de sus diarios proporciona una visión mucho más íntima de sus experiencias en las Trobiand que sus disertaciones sobre metodología. Pero mientras que los diarios descubren las tensiones personales del trabajo de campo, también hacen desde el primer momento que su logro resulte más comprensible y más admirable. Como Malinowski dijo a sus alumnos, consideraba el diario personal del investigador de campo como una especie de válvula de seguridad, una forma de canalizar las preocupaciones y emociones personales del etnógrafo al margen de sus notas científicas. El diario trata de la vida privada del investigador de campo y muestra la lucha de Malinowski contra el aburrimiento, las ansiedades por la salud, la privación sexual, la soledad y lo que una vez Georges Mikes denominó el alma eslava. También contienen accesos de irritación contra los trobriandeses. Revelan que no consiguió aquella separación de los contactos europeos por la que abogaba. Pero, sobre todo, ilustran cuánto trabajó y cuán creativamente. He aquí un fragmento de una entrada correspondiente a un buen día: el 20 de diciembre de 1917:

> Me levanté a las 6 (desperté a las 5.30). No me sentía muy boyante. Hice los recorridos por la aldea. Tomakapu me explicó algo sobre el bosque sagrado próximo a su casa. Había estado lloviendo toda la noche; barro. Todo el mundo estaba en el poblado. A las 9 se me unió el policía; me puse a trabajar con él. A las 10.30 decidieron irse a una *poulo* (expedición de pesca) y salí con ellos. *Megwa* (rito mágico) en la casa de Yosala Gawa. Volví a sentir el gozo de estar con verdaderos *Naturmenschen.* Paseo en barco. Muchas observaciones. Aprendí mucho. *Stimmung* general, estilo, en el que observo el tabú. Tecnología de la caza, que puede precisar semanas de investigación. Los horizontes abiertos me llenaron de gozo. Hicimos un crucero por esta parte de la laguna, hasta Kiribi, y luego a Boymapo'u. Extraordinaria visión de los peces lanzándose por el aire, saltando entre las redes. Remé con ellos. Me quité la camisa y tomé una especie de baño de sol. El agua me atraía, quería bañarme, pero por algo no lo hice: ¿por qué? Por mi falta de energía e

> iniciativa, que tanto daño me ha hecho. Luego, comencé a fatigarme; hambre. El encanto de los espacios abiertos cedió paso a una sensación de absoluta vaciedad. Volvimos (pasando por) Kaytuvi y Kwabulo...

Su criado viene en barco con sus zapatos y ollas y él regresa a almorzar tarde.

> Luego, alrededor de las 5, fui a Tudaga donde tomé un censo. Volví; la puesta de sol era de color ladrillo resplandeciente. Algunos indígenas observaban un pez tumadawa y 12 o 13 barcos partieron a perseguirlo. Intenté alcanzarlos, pero me sentía un poco cansado.

Deja los remos y se hunde en un ensueño sobre un romance en Australia. La entrada acaba con una nota doméstica:

> Al regresar me sentía indispuesto. Sólo bebí té. Charlé un poco, pero sin ningún fin concreto. Lavativa... Dormí bien.[22]

Luego hubieron períodos de depresión e inactividad. En una entrada escribió:

> Por lo que toca a la etnología: veo la vida de los indígenas tan completamente vacía de interés o importancia, algo tan distante de mí como la vida de un perro. Durante el paseo hice el propósito de pensar para qué estoy aquí. Sobre la necesidad de recoger muchos documentos (es decir, textos dictados por informadores y cartas de actividades, mapas, etc.). Tengo una idea general de su vida y alguna familiaridad con su lengua, y si por lo menos pudiera «documentar» de alguna manera todo esto, tendría un valioso material. Debo concentrar mis ambiciones y trabajar con algún propósito. Debo organizar el material lingüístico y recoger documentos, encontrar mejores métodos de estudiar la vida de las mujeres, los *gugu'a* (instrumentos) y el sistema de «representaciones sociales»...[23]

Es significativo el énfasis que pone aquí sobre la documentación. Malinowski estuvo muy preocupado por la forma en que podían traducirse sus observaciones a colecciones sistemáticas de

22. Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Londres, 1967, pp. 158-9.
23. Op. cit., p. 167.

pruebas. Rivers había desarrollado una técnica útil para la recolección y anotación de genealogías, pero Malinowski tenía que desarrollar toda una serie de técnicas que abarcaran todas las clases de datos.

En su investigación, Malinowski llegó al criterio de que existían tres grandes clases de datos, cada una de las cuales requería técnicas especiales de recolección y anotación. En primer lugar, estaba el esbozo de las instituciones, de las costumbres, que estudió mediante lo que denominó «el método de documentación estadística a partir de pruebas concretas». La finalidad era construir una serie de cuadros sinópticos en los que se registraran la serie de costumbres asociadas con actividades concretas. El cuadro resumiría al mismo tiempo los elementos de la actividad e indicaría las relaciones entre sus distintos aspectos. Los datos incluidos proceden de las opiniones y descripciones sonsacadas a las personas y de la observación de actos reales. Este encuadramiento sistemático de las actividades era crucial: «Verdaderamente», escribió Malinowski, «el objeto del aprendizaje científico es suministrar al investigador empírico una *carta mental*, con arreglo a cual pueda orientarse y trazar su rumbo.»[24]

No obstante, estos cuadros sólo reflejan un nivel de la realidad. El investigador de campo también debe observar las condiciones peculiares de la acción social, lo que Malinowski denominaba los imponderables de la vida diaria, anotando minuciosamente sus observaciones en un diario etnográfico especial. Su glosa sobre este asunto es del mayor interés:

> Al redactar las reglas y regularidades de las costumbres indígenas, y al obtener una concreta fórmula para ellas a partir de la recolección de datos y de las explicaciones indígenas, encontramos que esta misma precisión es ajena a la verdadera vida, que nunca se adhiere rígidamente a ningunas reglas. Debe completarse mediante la observación de la forma en que se lleva a cabo una costumbre dada, del comportamiento de los indígenas al obedecer las normas tan exactamente formuladas por el etnógrafo, de las mismas excepciones que casi siempre tienen lugar en los fenómenos sociológicos.

También debe recogerse una tercera clase de datos:

> Una colección de exposiciones etnográficas, narraciones características, expresiones típicas, elementos del folklore y

24. *Argonauts of the Western Pacific,* p. 13. Las referencias de los párrafos siguientes siguientes son el mismo capítulo introductorio, pp. 17, 24 y 25.

fórmulas mágicas debe presentarse como un *corpus inscriptionum*, como documento de la mentalidad indígena.

Estas prescripciones reflejan una percepción de la divergencia sistemática entre lo que la gente dice sobre lo que hace, lo que realmente hace y lo que piensa. Esta percepción, que sin duda nació en parte durante su experiencia en el trabajo de campo, constituye el sello distintivo de la obra de Malinowski. Las costumbres se adaptan alrededor de las actividades; pero los individuos manipulan las normas para su provecho cuando pueden. Y por último, la comprensión de la regla y de la acción debe colocarse en el contexto de la forma de pensar característica de la cultura, pues el último objetivo que «el etnógrafo nunca debe perder de vista» es «aprehender el punto de vista indígena, su relación con la vida, para hacerse cargo de *su* visión de *su* mundo».

Este darse cuenta de los distintos niveles de la realidad etnográfica empapa el primer ensayo de Malinowski sobre las Trobriand, su obra maestra menor «Baloma», publicada en 1916 y escrita durante un descanso entre sus dos expediciones de campo. Describe con viveza la divergencia entre las descripciones de los informadores sobre la solemne despedida a los espíritus de los muertos y la realidad observada.

> Luego se oyó el *saka'u*, todo el mundo se alejó tranquilamente, los jóvenes en parejas, y sólo quedaron para despedir a los *baloma* cinco o seis rapazuelos con los tambores, yo y mi informador... No puedo imaginarme una celebración con menos dignidad, ¡teniendo presente que se dirigían a los espíritus de los antepasados! Me mantuve a cierta distancia, para no influir al *ioba;* pero muy poco había que pudiera ser influido o desfigurado por la presencia de un etnógrafo. Muchachos de seis a doce años hacían sonar los tambores y, luego, los menores empezaron a dirigirse a los espíritus con las palabras previamente citadas, tomadas del informador. Hablaban con la misma mezcla característica de arrogancia y timidez con que solían dirigirse a mí, pidiéndome tabaco o haciendo alguna observación jocosa, de hecho, con la típica conducta de los chicos callejeros que realizan alguna indecencia sancionada por la costumbre, como en el día de Guy Fawkes o en similares ocasiones.

Este ensayo no fue simplemente una espléndida demostración de los peligros que corre el antropólogo al tratar de deducir las actitudes psicológicas ante los acontecimientos religiosos a par-

tir de descripciones formales. Fue una vívida verificación del carácter pluridimensional de la realidad etnográfica. Detrás de la preocupación de Malinowski por los métodos de trabajo de campo, pues, había una aprehensión de la complejidad de la realidad social que casi llegaba a alcanzar el grado de una teoría.

¿Hasta qué punto fue esta comprensión de la naturaleza del fenómeno etnográfico una consecuencia de la experiencia de campo y hasta qué punto deriva de una predisposición teórica? Ya he indicado el tipo de conciencia protofuncionalista que Malinowski debió haber encontrado incluso en la obra de Rivers y Wundt, dejando de lado a Durkheim, que tan señaladamente habían influido en sus ideas antes de salir hacia Australia. No hace falta escudriñar mucho material para descubrir anticipaciones, incluso más llamativas, en lugares incluso menos verosímiles, de su perspectiva. Marett, el catedrático pegado al escritorio, escribía en 1912:

> Me imagino, pues, que lo más importante en la actual coyuntura es que algunos antropólogos se encarguen del trabajo complementario de mostrar cómo, incluso en los regímenes de costumbres más absolutas, el individuo se adapta constantemente a los preceptos o, mejor dicho, adapta éstos a sus propios propósitos, con una capacidad de discriminación más o menos consciente e inteligente. La inmovilidad de las costumbres, creo yo, es en gran medida un efecto de la distancia. Vistas más de cerca, se vería un proceso de perpetua modificación; y, si la dinámica subyacente se debe en parte a causas físicas y quasifísicas, tales como los cambios de clima, los desplazamientos de la gente siguiendo las consiguientes variaciones en el suministro de alimentos, y así sucesivamente; sin embargo, el elemento más fundamental de todos, que funciona en todo momento además, es la voluntad de vivir, que se manifiesta a través de los individuos mientras ellos en parte compiten y en parte cooperan entre sí.[25]

Éste podría ser el lema de cualquiera de las monografías de Malinowski sobre las Trobriand. No obstante, el hecho de que Malinowski siguiera estas prescripciones a lo largo del trabajo de campo, le confirió una especial aprehensión de sus implicaciones. También le proporcionó un material de riqueza y complejidad sin precedentes, con el resultado que Marett había previsto:

25. De un memorándum de Marett citado por Wilson D. Wallis en "Anthropology in England Early in the Present Century", *American Anthropologist*, 1957, p. 790.

Nosotros describimos el bosque de acuerdo con una moda. Cuadraba bien a nuestros métodos bosquejados representarlo como una masa muerta de color. Pero, hasta el momento, no hemos pretendido dar los sutiles valores de los árboles individuales. Sin embargo, sólo haciendo esto podemos confiar en hacer justicia al espíritu del bosque, que es el espíritu de la vida y del crecimiento.

No era un bosque en el que pudiera esperarse encontrar el bosque sagrado de Frazer.

V

A pesar de haber completado su trabajo de campo, y de haber terminado la guerra, el regreso de Malinowski a la *London School of Economics* se retrasó, primero por su matrimonio con la hija de un profesor australiano y después por mala salud. En 1920 y otra vez en 1922 enseñó en la *L. S. E.* durante el verano, y en 1923 fue reconocido profesor de antropología social por la Universidad de Londres. En 1924 fue nombrado «reader» de la *L. S. E.* El *University College* de Londres acababa de hacer un nombramiento similar, en «antropología cultural», y en respuesta a las preguntas sobre un título adecuado para su propio nombramiento, Malinowski escribió a Beveridge, director de la *L. S. E.:*

> Sugiero el título de antropología social, para diferenciarnos de la gente del *U(niversity) C(ollege),* que sin duda insistirá en ser *cultural,* puesto que cultural es su *mot d'ordre.* Social también indicará que nuestro interés es fundamentalmente sociológico, siendo la *School* un centro de sociología y de todo lo referente a ella. La antropología social también tiene su buena tradición inglesa: creo que fue el título bajo el que Edward Tylor explicó en Oxford, Frazer en Liverpool, y es la forma en que suele distinguirse la ciencia de las culturas primitivas de la antropología física. Cultural se toma en realidad de prestado del alemán, en que *Kultur* significa civilización con sus sutiles matices de significación que no implica el término inglés *Culture.* La *School* necesita antropología o etnología para encajar dentro de la enseñanza general de ciencias sociales y tal vez ampliarla, para proporcionar unas modestas bases comparativas al humanismo mo-

derno, que en su función teórica representa la *School,* si lo que yo entiendo es correcto.[26]

En 1927 fue designado para la primera cátedra de antropología de la Universidad de Londres (Seligman tenía una cátedra de etnología). Siguió en la *L. S. E.* hasta 1938, cuando fue a los Estados Unidos con una licencia sabática, para quedarse allí retenido al estallido de la Segunda Guerra Mundial. Enseñó en Yale e hizo algo de trabajo de campo durante las vacaciones en los mercados campesinos de México. Malinowski murió en New Haven en 1942, a la edad de 58 años.

Las siete monografías de Malinowski sobre las islas Trobriand aparecieron entre 1922 y 1935. Constituyen el grueso sobresaliente de sus publicaciones durante los años que pasó como profesor en Londres, y el material de las Trobriand también le proporcionó el núcleo de sus conferencias y cursos. Fue entonces cuando construyó su séquito, introduciendo a sus alumnos al fascinante hombre trobriandés, forzando la creencia en su propio papel de profeta de una nueva ciencia y despachándolos por todo el mundo a hacer estudios de campo por su cuenta. No es fácil separar sus escritos sobre las Trobriand de su éxito como profesor en este período, pero intentaré hacer primero una breve valoración de su papel como profesor, antes de examinar el mensaje de las monografías sobre las Trobriand.

Dentro de la *L. S. E.,* Malinowski se mantuvo entre Seligman, el etnólogo, y los sociólogos, Westermarck, Hobhouse y Ginsberg. A partir de 1925, Seligman explicó «etnología general», ocupándose de la prehistoria y la distribución de las razas humanas. Malinowski enseñó «antropología social», abarcando una variedad de temas, pero siempre con destacada mención del material procedente de las Trobriand. Los sociólogos se ocupaban de la evolución de las instituciones. Quedaba buena cantidad de enseñanzas interdisciplinarias y Malinowski se encargó de seminarios en unión de otros profesores, pero en realidad dispuso de un campo despejado para sus propios intereses. Pronto lo utilizó, creando su seminario y, a su tiempo, rompiendo los amistosos contactos personales con sus colegas.

Varios de sus alumnos han descrito estos seminarios. M. F. Ashley Montagu tiene una cierta prioridad, sin embargo, pues, como él escribe:

> En lo tocante a cronología, creo que verdaderamente fui el primero de los alumnos de Malinowski. Evans-Pritchard

26. Citado en la hoja del departamento de antropología de la *London School of Economics,* p. 5.

llegó de Oxford unas cuantas semanas después y Raymond Firth pocos meses más tarde, de Nueva Zelanda. Me trasladé a la *London School of Economics* desde el *University College* (Londres), donde había disfrutado de la dudosa distinción de ser el primero de los dos alumnos de W. J. Perry. Como hijo del sol en gestación, me presenté a finales de octubre de 1923 en el despacho de Malinowski en la *London School of Economics*, una bonita habitación que en aquella época compartía con el profesor C. G. Seligman. Malinowski me recibió de la forma más cordial y yo quedé encantado desde el primer momento. No tenía nada de pomposo; hacía que uno se sintiese cómodo y daba la sensación de que se iba a pasar un tiempo fascinante explorando en común la naturaleza humana...

A continuación de algunas preguntas preliminares, Malinowski sugirió que leyera a Lévy-Bruhl y que redactara un texto crítico sobre *La mentalidad primitiva* para el primer seminario del curso. Lo hice y, cuando le presenté mi texto, Malinowski me lo agradeció de una forma eminentemente característica, y añadió: «Difícilmente lo hubiera hecho yo tan bien...».

Nunca tuve en clase un profesor más interesante o estimulante. Malinowski podía penetrar en clase con un lío de cuartillas en la mano y, sin muchas formalidades, comenzar a leer las cuartillas mecanografiadas. Tras unos cuantos minutos de hacerlo, algún pasaje que le interesaba de forma más concreta le hacía detenerse y, mirando por toda la clase, súbitamente disparaba la pregunta: «Bien, ¿qué piensan ustedes de esto?» Si ninguno respondía, podía dirigirse a algún estudiante por su nombre, o a algún colega, y de esta forma comenzaba muchas veces una discusión que duraba todo el resto del tiempo... En casi todas las clases de Malinowski estaban presentes varios miembros de la facultad y, muy frecuentemente, habían visitantes de otros *colleges*, tanto nacionales como extranjeros.[27]

Malinowski quería reclutar gente de todas partes para que asistieran a estos seminarios y, tal vez, para convertirlos; y los estudiantes que se apegaron a él pronto se convirtieron en parte integrante de su mundo. Una vez, un estudiante chino observó: «Malinowski es como un maestro oriental, es un padre para sus alumnos. Nos tiene en su casa; nos envía a llevar recados; a veces

27. M. F. Ashley Montagu, "Bronislaw Malinowski", *Isis* (Harvard), pp. 146-7.

incluso guisamos para él. Y nos gusta hacerle estas cosas».[28] Cuando se trasladó a su retiro austríaco durante el verano, algunos estudiantes quisieron ir con él y pasaron las vacaciones trabajando en el hostal, paseando con él y teniendo seminarios informales por las tardes. Pero si bien metía a sus estudiantes favoritos en su familia, exigía su completa lealtad. Iba considerándose, cada vez más, metido en una lucha por la verdad contra las fuerzas de las tinieblas, y conforme su influencia crecía no podía tolerar diferencias juiciosas ni siquiera de sus colegas más próximos, Seligman y Westermarck.

Leach ha evocado violentamente el estado de ánimo que creó:

> El fervor que despertó el funcionalismo entre un limitado círculo intelectual no se basaba en un análisis razonado. Malinowski tenía muchas de cualidades propias de un profeta, era un líder «carismático», y tales hombres siempre expresan su credo en slogans... Los profetas son conscientes de sus fuerzas. Malinowski no dudaba de su grandeza; se consideraba a sí mismo como un misionero, un revolucionario innovador en el campo de la metodología y las ideas antropológicas. Como todos los revolucionarios de este tipo, tendía a capitidisminuir la importancia de sus contemporáneos más conservadores y la de sus predecesores inmediatos. Sus comentarios publicados sobre sus compañeros antropólogos rara vez son favorables y en el discurso oral todavía era más explícito; pretendía ser el creador de una disciplina académica completamente nueva.[29]

De hecho, sus críticas publicadas tienden a pasar por alto el verdadero establishment de la antropología británica: Marett, Frazer, Haddon, Myers y Seligman. Se centraban más en Rivers, que había muerto en 1922, Elliot Smith, un profesor de anatomía, Freud o Durkheim. En las discusiones fue igualmente mordaz sobre sus poderosos contemporáneos, no obstante, y virtualmente cualquiera de las ideas que propuso la presentó —como ha observado Fortes— «en forma de un asalto al *ancien regime*».[30] Muchas veces estos ataques fueron tremendamente irresponsables. Por ejemplo, en las primeras páginas de *Los argonautas* escribió:

> Hay un camino muy largo desde la famosa respuesta dada hace mucho tiempo por una autoridad representativa

28. Citado por Raymond Firth, "Malinowski as Scientist and as Man", en Firth (ed.), *Man and Culture*, p. 9.
29. Leach, op. cit., p. 124.
30. Meyer Fortes, "Malinowski and the study of Kinship", en Firth (ed., *Man and Culture*, p. 157.

que, habiéndosele preguntado cuáles eran las maneras y las costumbres de los indígenas, respondió «Costumbres ninguna, maneras bestiales», a la posición del etnógrafo moderno.

¿Quién era esta «autoridad representativa?» La nota a pie de página del párrafo dice: «La legendaria "antigua autoridad" que encontró a los indígenas sólo bestiales y sin costumbres se queda muy atrás en comparación con un autor moderno...», y procede a hacer una sátira del Rev. C. W. Abel, de la *London Missionary Society* en Nueva Guinea.[31]

No obstante, para los alumnos estas cosas constituían, evidentemente, prueba de su arrojo. Como lo expresó uno de ellos: «El secreto del carisma de Malinowski era que uno pensaba que iba a recibir una revelación completamente nueva que sólo conocían los pocos favorecidos y que resolvía todos los problemas... que podía encauzar a los expertos de cualquier otro campo».[32] El mensaje también tenía su dimensión política, pues si las culturas eran mecanismos delicadamente afinados para satisfacer las necesidades de los hombres, entonces cada cual tenía su valor y sólo con grandes riesgos podían modificarse. Esto tenía que enseñarse a los administradores coloniales y a los misioneros. Y de forma más general, la teoría implicaba una perspectiva relativista, una suspensión de los juicios etnocéntricos sobre las culturas de los otros pueblos que constituían un rasgo de la incultura farisáica y burguesa. Malinowski tenía la verdad y ésta era una verdad que debía propagarse con urgencia.

Mientras que muchos lo encontraban fascinante, había otros que no podían soportar su rudeza e intolerancia y encontraban opresiva su dominante personalidad. Es difícil encontrar un solo retrato objetivo de Malinowski. Tal vez, para redondear este retrato incompleto, sea lo mejor escuchar su propia voz, en un intercambio de cartas con Bertrand Russell. En 1930, cuando Russell dirigía una escuela experimental, Malinowski le escribió.

Apreciado Russell:

Con ocasión de mi visita a su escuela, me dejé en su antesala mi único sombrero marrón presentable. Me pregunto si desde entonces habrá tenido el privilegio de rodear los únicos sesos de Inglaterra que de buena gana considero mejores que los míos; o si habrá sido utilizado en alguno de los juveniles experimentos de física, tecnología, arte dramático o simbolismo prehistórico; o si sencillamente desapareció de la antesala.

31. *Argonauts of the Western Pacific*, p. 10.
32. Comunicación personal del profesor Lucy Mair.

Si ninguno de estos hechos, o mejor podríamos denominarlos hipótesis, es cierto o tuvo lugar, ¿sería tan amable de enviarlo en un paquete postal, o por otra disimulada forma de transporte, a Londres y avisarme por carta de dónde podría reclamarlo? Lamento que mi abstraimiento, que es un rasgo de elevada inteligencia, le haya causado todas las molestias concomitantes al suceso.

Espero verle alguna vez pronto.

Su seguro servidor,

B. Malinowski

La réplica de Russell ofrece un divertido contraste:

> Mi secretaria ha encontrado un sombrero marrón presentable en mi vestíbulo, que presumo es suyo; realmente su mera visión me recuerda a usted.
>
> Voy a dar una conferencia en la *School of Economics*... y, salvo que mi memoria sea tan mala y mi inteligencia tan buena como la suya, dejaré su sombrero al conserje de la *School of Economics*, diciéndole que se lo dé si usted lo pide.[33]

No es sorprendente que un hombre como éste tuviera enemigos. Los que no participaban de su círculo se quejaban especialmente de su presunción. El estudioso americano Kluckhohn lo repudiaba por «pretencioso Mesías de los crédulos»,[34] y su colega Lowie observó: «Malinowski está metido para siempre en dos pasatiempos favoritos. O bien está derribando puertas completamente abiertas, o bien se burla del trabajo que personalmente no le atrae». Pero, añadía:

> Su intolerancia de las otras perspectivas, su adolescente ansia de escandalizar al burgués etnológico, esa invención de su fantasía, el simple tecnólogo o traficante en rarezas, no debe cegarnos sobre su validez en problemas de organización social o sus ideas vitales sobre la ley y la economía primitiva.[35]

33. *The Autobiography of Bertrand Russell*, vol. 2, Londres, 1968, pp. 195-6.
34. En la necrológica de Malinowski, *Journal of American Folklore*, 1943, p. 208.
35. Robert Lowie, *The History of Ethnological Theory*, Londres, 1937, p. 241.

Todas las monografías de Malinowski sobre las Trobriand trataron fundamentalmente de un único foco institucional: el comercio, la vida familiar y la procreación, el mito, el cumplimiento de las normas, la horticultura. Aunque en todos los casos se sale de este centro, siguiendo diversos hilos para mostrar las ramificaciones de cada actividad, nunca hizo una explicación coherente sobre la «cultura» de las Trobriand como conjunto. Tal vez no podía, porque, a pesar de su insistencia en las interconexiones, carecía de la noción de sistema. Sus monografías recuerdan el *spiritual:* «El hueso del dedo del pie está conectado con el hueso del pie, el hueso del pie está conectado con el hueso de la rodilla», etc., lo que es correcto, pero no es una teoría de la anatomía. Su propia explicación de este fallo es, sin embargo, bastante razonable. En una carta a su alumno Firth, poco después de que este último hubiera vuelto de su trabajo de campo en 1929, Malinowski escribió:

> Usted tiene ya, sin duda, un plan general de su futura obra. Me pregunto si procederá desde el principio a una relación íntegra de la cultura Tikopia (sic), o si hará como yo, es decir, escribirla a fragmentos. Espero que haga lo primero, como haría yo ahora si pudiera retroceder diez años. Desde luego, tuve mis buenas razones para proceder como lo hice. Una de ellas fue que, como usted sabe, el mal estado de salud con que tenía que luchar en aquella época y que me impidió tomar verdaderamente la difícil tarea de manejar todos mis materiales. La otra razón fue que, en el momento en que inicié mi trabajo, era bastante urgente presentar el punto de vista teórico que ahora designamos «funcional», y que esto sólo podía hacerlo presentando algunos fragmentos de mis materiales bien situados en un marco teórico amplio.[36]

Dicho de una forma ligeramente distinta, siempre estuvo preocupado por desplegar su etnografía para hacer observaciones críticas sobre lo que consideraba una falsa concepción general, o quizás simplemente popular, pero en cualquier caso peligrosa, del «primitivo». El hombre trobriandés fue situado muchas veces en un contexto institucional complejo, pero muchas más veces fue convocado a desfilar para, con su realidad de carne y hueso, refutar alguna teoría académica.

36. Citado en Firth, op. cit., p. 10.

En todas sus monografías hay tres temas centrales. En primer lugar, los distintos aspectos de la cultura no pueden estudiarse en forma aislada. Deben comprenderse en el contexto de su utilización. En segundo lugar, uno nunca puede fiarse de las reglas, o de la descripción de un informador, en el caso de la realidad social. La gente siempre dice una cosa y hace otra. Por último, si entiende lo que realmente se está haciendo y se coloca en el contexto adecuado, uno se verá obligado a reconocer que, si bien el «salvaje» no puede ser más racional que nosotros mismos, por lo menos es igual de razonable. Además, como hombre razonable, manipula las posibilidades para su provecho. El trobriandés era la prueba de todas estas afirmaciones, pero conclusiones similares se podrían obtener si se siguieran los métodos etnográficos modernos en el estudio de cualquier sociedad. Como escribió el Prefacio de *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje:*

> El moderno explorador antropológico... está obligado... a llegar a algunas conclusiones sobre si la mente primitiva difiere de la nuestra o esencialmente es igual; si el salvaje vive constantemente en un mundo de poderes y peligros sobrenaturales o, por el contrario, tiene intervalos lúcidos tan frecuentes como cualquiera de nosotros; si la solidaridad de clan es una fuerza abrumadora y universal, o si el pagano puede ser tan egoísta e interesado como cualquier cristiano.

La solución de estos amplios problemas de la racionalidad, la fuerza de las reglas y la búsqueda del autointerés fueron los cimientos de una teoría universal del hombre social. La solución dependía de ver el verdadero todo del hombre, diferenciando sus sistemas de pensamiento y sus sentimientos de sus exposiciones de las normas, y ambas cosas de lo que verdaderamente hace.

La noción de que las culturas son todos integrados, que no deben desgajarse con el propósito de realizar estudios comparativos, no era en sí misma un punto de vista especialmente nuevo, afín como era a las primeras opiniones orgánicas de la cultura o la sociedad. Era un desafío a algunas de las teorías difusionistas del momento, pero no necesariamente al difusionismo atemperado; como Malinowski señaló en su polémica publicada con Elliot Smith, todo lo que él decía era que los elementos tomados de prestado se integraban en el tejido vivo de la cultura y de este modo se transformaban al adaptarse. Pero lo que le importaba a Malinowski era que las culturas constituyen todos porque son unidades en funcionamiento. Cada costumbre existe para cumplir un propósito, y de esta forma todas las costumbres tienen un

significado vivo y normal para los miembros de la sociedad. Son, en suma, los medios que utilizan los hombres para satisfacer sus necesidades y, por tanto, deben «estar juntas». Éste es el tipo de cohesión que Malinowski resaltaba, especialmente en sus monografías sobre las Trobriand. Por ejemplo, en un prólogo especial para la tercera edición de *La vida sexual de los salvajes*, se quejaba de que la mayor parte de los comentaristas no habían percibido este punto:

> Mi objetivo, al publicar esta monografía, era demostrar el principio fundamental del método funcional: quería mostrar que sólo una síntesis de los hechos relativos al sexo puede dar una idea correcta de qué significa la vida sexual para un pueblo.

Esto no era una simple tautología porque, como una y otra vez mostró Malinowski en sus monografías, las conexiones entre los distintos aspectos de la cultura no son necesariamente evidentes. Pudiera ser revelador considerar, digamos, la construcción de canoas en relación con la magia, así como la economía; y, en la medida en que a él le preocupaba, no se puede pretender que se comprende la construcción de canoas a menos que se examinen todas las actividades que lleva asociadas.

Este sentido de la cultura, en cuanto que abarca un conjunto de instrumentos, conduce a sus otros axiomas. Las creencias, por mágicas que sean, tienen que contener un núcleo utilitario; por lo demás sirven a funciones psicológicas. Las reglas y algunos ritos mágicos y religiosos sirven para asegurar el mínimo necesario de cooperación y para proporcionar planes para la realización de tareas. Pero la cooperación no es un fin en sí misma. El hombre es egoísta y sólo coopera como una forma ilustrada de autointerés. Malinowski escribió que «siempre que el indígena pueda evadir sus obligaciones sin pérdida de prestigio, o sin una previsible pérdida de ganancias, las evade», exactamente igual que haría un hombre de negocios civilizado.[37] Sólo el autointerés ilustrado que implica el principio de reciprocidad asegura una especie de mutua acomodación. Cuando las reglas impiden el logro de las satisfacciones, serán quebrantadas cuando sea posible o conveniente. Podría resumirse diciendo que la perspectiva de Malinowski dependía (como todas las teorías sociales) de la concepción del hombre —representado en su obra por el arquetipo del hombre trobriandés—, y en la visión de Malinowski el hombre es realista, razonable, bastante poco imaginativo quizás, pero ca-

37. *Crime and Custom in Savage Society*, Londres, 1926, p. 30.

paz de discernir sus verdaderos intereses a largo plazo. En breve, muy distinto de las ficciones de los antropólogos de sillón. Lo que da su vitalidad a las monografías de Malinowski y les presta su contraste refrescante y asombroso con el trabajo de los demás antropólogos, es esta insistencia en el individuo que vive, actúa y calcula.

El contraste sobresale claramente en su tratamiento de los grandes temas contemporáneos, el problema Frazer/Tylor de la magia, la ciencia y la religión; y el problema Westermarck/Freud de la importancia central de la familia. Tylor y Frazer no discutían que las creencias de los salvajes tuvieran algún sentido; pero se ocupaban del tipo de sentido que pudiera tener. Caso de que los salvajes tuvieran un tipo de sentido radicalmente lógico, como creía Tylor, llevando a Andrew Lang a señalar irónicamente que «Debemos ser siempre indulgentes con el hábito de los salvajes de empujar las ideas a sus conclusiones lógicas, un hábito que nuestras características de ingleses nos hacen difícil comprender».[38] O bien, caso de que tuvieran sentido en lo que más tarde se denominó lógica de lo concreto, asociando distintas cosas sobre la base de similitudes externas. Éste era, básicamente, el punto de vista de Frazer y de Lévy-Bruhl. La respuesta de Malinowski fue, simplemente, que los ritos y las creencias irracionales en apariencia tienen sentido cuando se valora su *uso*. «De esta forma», escribió,

> en su relación con la naturaleza y el destino, si trata de explotar el primero o de esquivar el segundo, el hombre primitivo reconoce en ambos las fuerzas y los agentes naturales y sobrenaturales, y trata de utilizar a ambos para su beneficio.[39]

La magia sirve, pues alivia la ansiedad por los elementos incontrolables del futuro. Con la religión, nació y funcionó en situaciones de tensión emocional, y la función de la magia era «ritualizar el optimismo del hombre, ensanchar su fe en la victoria de la esperanza sobre el temor». Esto deja lugar para un análisis frazeriano de los componentes de la actividad mágica, e igualmente para una perspectiva tyloriana del conocimiento utilitario. Eran problemas que Malinowski consideraba bastante marginales. Una vez escribió:

38. Andrew Lang, introducción a *Anthropological Essays Presented to Edward Burnett Tylor*, Oxford, 1907, p. 13.
39. Malinowski, *Magic, Science and Religion and other essays*, Glencoe, III., 1948, p. 15. La siguiente cita es de la p. 70.

A partir de mi propio estudio sobre los mitos existentes entre los salvajes, diría que el hombre primitivo tiene muy limitado el interés puramente artístico o científico por la naturaleza; en sus ideas y narraciones hay poco espacio para el simbolismo.[40]

Para Malinowski, también la familia era básicamente un medio: domestica el sexo y se encarga del cuidado y la educación de los hijos. También es el molde de la personalidad, el lugar de los vínculos emocionales primarios y el nexo dentro del cual se constituyen las emociones sociales primarias. De esta forma, tendía a argumentar en términos filogenéticos, derivando las instituciones de parentesco de las experiencias de crecer dentro de la familia. También tendía a identificar la familia y los intereses del individuo, de tal forma que las emociones y lealtades familiares constituían el principal incentivo del autointerés, mientras que los requerimientos de la sociedad más amplia solían estar en conflicto con estas demandas más naturales. Esto no está muy lejos de Freud, a pesar de sus divergencias con los psicoanalistas.

Para decirlo de forma clara, aunque brusca (escribió Malinowski), yo diría que la familia es siempre la institución doméstica *par excellence.* Domina la primera vida del individuo; controla la cooperación doméstica; es el estadio de los primeros cuidados maternales y de la educación. El clan, por otra parte, nunca es una institución doméstica. Los lazos de pertenencia al clan se desarrollan mucho más tarde y, aunque nacen del parentesco primario de la familia, este desarrollo se somete a la distorsión unilateral del énfasis legal patrilineal o matrilineal, y funciona en una esfera de intereses completamente distinta: legales, económicos y, sobre todo, ceremoniales.[41]

Los habitantes de las Trobriand eran matrilineales. Un individuo hereda del hermano de su madre y tiene el control jurídico (*jural*) del hijo de su hermana. Aunque los padres y los hijos no están implicados en estas cruciales relaciones de autoridad y transmisión de la propiedad, no obstante, desarrollan fuertes lazos afectivos y de mutuo interés. Esto proporcionó a Malinowski un tema fundamental: el conflicto entre los intereses del padre y los derechos legales del hermano de la madre. Incluso pudo demostrar las limitaciones de la teoría de Freud del complejo

40. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology,* Londres, 1926, p. 97.
41. Malinowski, "The Impasse on Kinship", *Man,* 1930, pp. 19-29.

de Edipo, pues, en las Trobriand, los chicos no se resienten de sus padres por gozar sexualmente de las madres, sino del tío materno por su autoridad. Sin embargo, lo que es característico, es que esta visión nunca fue incluida en un tratamiento sistemático del parentesco en las Trobriand; siempre fue, simplemente, un ejemplo de cómo las emociones pueden presionar contra las reglas y de cómo se las arregla la gente con objeto de doblegar las reglas. Quedó para sus alumnos Audrey Richards y Meyer Fortes mostrar cómo estos dos intereses distintos de las sociedades matrilineales constituyen los dos polos de un solo sistema, y encuentran una expresión concreta en formas de hogar (*household*) que varían en el tiempo y en el espacio, según la fuerza de la familia o del matrilinaje.[42]

Tanto en sus escritos sobre magia, ciencia y religión como en los que se ocupan de la familia, Malinowski puso todo el énfasis en el individuo y en sus objetivos. Las ventajas de este énfasis eran grandes, pero su precio fue la imposibilidad de tratar las creencias, o el parentesco, como sistemas en sí mismos. Como otros han hecho ver, los sistemas de creencias y la acción ritual constituyen todos integrados y (volviendo en su contra la retórica de Malinowski) no pueden comprenderse simplemente mediante el desmembramiento de sus elementos y la demostración de que éstos tienen una función. En el parentesco, Malinowski centra la atención sobre la «situación inicial», el niño que crece en la supuestamente universal familia nuclear, y la gradual generalización de los sentimientos por los padres a sus parientes, hasta que se ha creado de nuevo todo un sistema de parientes y clan. No hacía ninguna concesión al sistema como estructura preexistente que el niño más bien aprende que crea.

Fortes ha señalado que Malinowski siempre prometía un libro sobre el parentesco en las Trobriand, y sugiere que el libro nunca se escribió, precisamente, porque Malinowski no podía concebir un «sistema de parentesco».[43] Pero por lo que respecta a Malinowski, *La vida sexual de los salvajes* era un libro sobre el parentesco en las Trobriand. En este libro demostraba que el amor y el sexo deben considerarse junto con el noviazgo, que éste lleva al matrimonio, que crea la familia, y que en la familia se generan los sentimientos que proporcionan las bases para las relaciones de parentesco y de pertenencia al clan: «y todas estas cosas, tan íntimamente ligadas unas a otras, constituyen realmente un gran sistema de parentesco». Para Malinowski, cualquier conjunto de relaciones constituye un sistema. Reconocía, desde luego, que



42. Véase el capítulo tres.
43. Fortes, op. cit.

no había tocado el tipo de problemas de que se había ocupado Rivers en muchos de sus escritos. He aquí su percepción de los temas implicados:

> ... empezando por el problema del sexo, me vi llevado a presentar una completa descripción del sistema de parentesco y de su función dentro de la cultura trobriandesa. He dejado al margen, o más bien sólo he señalado brevemente, el aspecto lingüístico de la cuestión —las malhadadas nomenclaturas de parentesco, un asunto tan desatinadamente supertratado, tan frecuentemente exagerado en documentos de trabajo de campo, que a veces llega uno a sospechar que no sea nada más que una avenida hacia la demencia antropológica. Este aspecto del parentesco lo he reservado para su publicación en otro volumen, confiando en que, con una sobredosis de documentación terminológica y detalles lingüísticos, pueda administrar una cura catártica a la antropología social.[44]

Puede que fuera cierto que el estudio sociológico del parentesco siguiera estando, en los años veinte, demasiado ligado a un problema de terminologías del parentesco. Sin embargo, Malinowski no ignoraba únicamente los problemas de terminología. Comentando su temprano estudio sobre la familia australiana, Radcliffe-Brown había atemperado su alabanza con la crítica de que «las nociones australianas relativas al parentesco no pueden estudiarse sin referencia a lo que el autor denomina "relaciones de grupo"; en otras palabras, los sistemas de parentesco, las clases y los clanes».[45] Malinowski nunca entendió la cosa. Nunca pudo estudiar sistemas sociales ni relaciones de grupo.

VII

En las monografías de las Trobriand, las cosas «encajan» porque, al realizar cualquier tarea, el trobriandés moviliza los conocimientos prácticos y las técnicas, las ayudas mágicas y los rituales, las relaciones sociales y el mecanismo de reciprocidad. En su obra más teórica, en su mayor parte publicada después del gran período de Londres, resalta un tipo distinto de integración, que expresó en su teoría de las necesidades y las instituciones. Si su

44. Prefacio especial para la tercera edición de *The Sexual Life of Savages*, p. 20.
45. Radcliffe-Brown, reseña en *Man*, 1914, p. 32.

obra sobre las Trobriand describe la integración horizontal de las creencias y las actividades, esta teoría se concentra sobre una especie de integración vertical. La cultura existe para satisfacer necesidades, sean necesidades biológicas o necesidades secundarias derivadas, que nacen del mismo hecho de la adquisición de la cultura. Cada necesidad da origen a una institución y cada institución consta de varias capas. Para llevar a cabo la necesaria actividad de satisfacer necesidades debe haber un aparato material; éste lo despliega una unidad social, con sus reglas apropiadas de organización y procedimiento; y todo el complejo se legitimiza mediante una carta institucional mítica. He aquí la propia formulación de Malinowski, con especial referencia a los problemas frazerianos de magia, ciencia y religión:

> ... la cultura humana se basa fundamentalmente en las necesidades biológicas del hombre. Siguiendo esta sugerencia, podemos añadir que al satisfacer las necesidades biológicas a través de los medios de la cultura, el hombre impone nuevos determinantes a su comportamiento, es decir, desarrolla nuevas necesidades. En primer lugar, debe organizar sus herramientas, sus artefactos y sus actividades productoras de alimentos mediante la guía del conocimiento. De ahí la necesidad de una ciencia primitiva... La acción humana debe guiarse por la convicción del éxito... De ahí la magia... Por último, una vez el hombre desarrolla la necesidad de construir sistemas de conocimiento y anticipación, se ve llevado a preguntarse por los orígenes de la humanidad, su destino y los problemas de la vida, la muerte y el universo. De ahí, como consecuencia directa de la necesidad del hombre de construir un sistema y organizar los conocimientos, emerge también la necesidad de la religión.[46]

El razonamiento es directo: muéstreseme un complejo de costumbres y yo decidiré, intuitivamente, a qué necesidad básica o derivada (con lo que quiere decir, en su mayor parte biológica o supuestamente psicológica) sirve. La teoría psicológica subyacente era una mal pensada mezcla de los «instintos» de McDougall y los «sentimientos» de Shand, encontrando cada una de ellas una adecuada expresión. Suena como un leve eco de Marx, con su fundamento materialista, estructura social y justificación ideológica, y realmente no es disparatado ver la teoría como un intento de oponerse a Marx. La tosquedad de esta teoría escasamente puede demostrarse mejor que en este comentario sobre la teoría marxista:

46. *Magic, Science and Religion*, p. 202.

> Es una notable paradoja de las ciencias sociales que, mientras que toda una escuela de metafísica económica ha erigido la importancia de los intereses materiales —que en última instancia son siempre intereses alimenticios— en un dogma de determinación materialista de todo el proceso histórico, ni la antropología ni ninguna otra rama seria de las ciencias sociales haya dedicado ninguna atención seria a la comida. Los cimientos antropológicos del marxismo o del antimarxismo están todavía por poner.[47]

De todos los triunfos del impulso reduccionista de Malinowski, seguramente sea éste el mayor: la reducción del marxismo a una especie de dietética.

VIII

Como todos los funcionalistas, Malinowski ha sido acusado de ser indiferente, por una parte, al desarrollo histórico de las sociedades y, por otra, a los radicales cambios que han afectado a la cultura tribal en este siglo. A nivel teórico, esto es cierto; no se ocupaba de los problemas de la historia, excepto a la manera del difusionismo o del evolucionismo. No obstante, sus últimos años en Londres lo vieron implicándose cada vez más en los asuntos políticos de los países colonizados, y muchos de sus escritos de finales de los veinte y principios de los treinta se ocupan de lo que él denominaba «cambio cultural». Se debió en parte a su celo misionero y a su decisión de impartir el evangelio funcionalista a los funcionarios coloniales, algunos de los cuales iban a sus seminarios antes de partir. En parte, su nuevo interés nació de la fundación, a finales de la década de 1920, del *International Institute of African Languages and Cultures*, que se encargó de estudios aplicados y costeaba las investigaciones de sus estudiantes en las colonias africanas. Pero, como tal vez fuese inevitable en su caso, estos nuevos intereses cristalizaron a partir de la observación directa. En 1934 asistió a una conferencia en Sudáfrica. Pasó entonces varios meses visitando estudiantes en trabajo de campo por África meridional y oriental, entre ellos Hilda Beemer (Kuper) en Swazilandia y Audrey Richards, entre los bemba. En 1938 escribió:

47. Prefacio especial para la tercera edición de *The Sexual Life of Savages*, p. 25.

> Tan pronto como el avión cruza la frontera entre los pueblos nilótico y bantú, se hace evidente que nos estamos desplazando por un África transformada. Entre los baganda, las casas son nuevas, cuadradas, construidas con pautas europeas; incluso vistos desde arriba, los trajes y equipos de los indígenas indican Manchester y Birmingham. Carreteras e iglesias, automóviles y camiones proclaman que estamos en un mundo de cambio en el que dos factores están funcionando a la vez y produciendo un nuevo tipo de cultura, que tiene que ver tanto con Europa como con África, pero no es una simple copia de ninguna de las dos.[48]

Y en los barrios bajos de Johannesburgo descubrió lo que tomó por un símbolo de la nueva situación, la bebida ilícita *skokiaan*, mezcla de toda clase de ingredientes nocivos, incluyendo alcoholes metílicos y carburo de calcio, un licor potente, rápido de madurar y fácil de esconder. Como él escribió: «ante la puritana presión general contra la cerveza indígena —en sí una bebida completamente inocua— y el control policíaco a que está sometida, el indígena se ha visto empujado a inventar el *skokiaan* y sus similares».[49]

Malinowski argumentó que, en África, el etnógrafo debía considerar tres realidades culturales distintas: la existente «cultura tradicional», un área en contracción; la cultura intrusa europea; y sobre todo, la franja en expansión entre ambas, la *tertium quid*, en que iba emergiendo una nueva cultura, la cultura de los campamentos mineros y los barrios bajos urbanos, simbolizada por la bebida ilícita *skokiaan*. Este no era un punto de vista difusionista, pues los elementos tomados de la cultura tradicional y de la colonial se transformaban al amalgamarse en una nueva y fuerte bebida. Pero al igual que el difusionismo, era un punto de vista fundamentalmente antisociológico. En la colección de ensayos sobre el problema, a la que Malinowski colaboró con el análisis introductorio, del que he venido tomando citas, tanto Meyer Fortes como Isaac Schapera argumentaban que el campo social debía considerarse como una unidad y que la atención debía centrarse en las relaciones sociales que rodeaban a los miembros de las tribus, los trabajadores emigrantes, los funcionarios coloniales y los misioneros. Como observó Radcliffe-Brown en 1940:

> El estudio de las sociedades compuestas, la descripción y análisis de los procesos de cambio de ellas, es una tarea

48. *Methods of Study of Culture Contact in Africa,* International African Institute, Memorandum XV, Londres, 1938, p. 8.
49. Op. cit., p. 22.

compleja y difícil. El intento de simplificarla considerando el proceso como de interacción entre dos o más culturas, que es el método sugerido por Malinowski... es simplemente una manera de eludir la realidad. Pues lo que ocurre en Sudáfrica, por ejemplo, no es una interacción entre la cultura inglesa, la cultura afrikander (o boer), la cultura hotentote, las diversas culturas bantúes y la cultura india, sino la interacción de grupos e individuos dentro de una estructura social establecida que está en sí misma en proceso de cambio. Lo que ocurre en una tribu transkeiana, por ejemplo, sólo puede describirse reconociendo que la tribu ha sido incorporada a un sistema estructural, político y económico más amplio.[50]

Sea lo que sea lo que sus contemporáneos puedan haber pensado de la coherencia de la aproximación «cultural» de Malinowski a las sociedades coloniales, su característica decisión de abarcar las realidades tal como las observaba y de aceptar las consecuencia, es de notar. Las implicaciones eran ciertamente radicales:

> El antropólogo (escribió Malinowski) se enfrenta ahora con la trágica situación que con frecuencia se ha lamentado en salas de conferencias y en letra impresa, incluso por este autor. Justo cuando hemos alcanzado un cierto status académico y desarrollado nuestros métodos y teorías, nuestro objeto de estudio amenaza con desaparecer. En algunas partes del mundo ha sido extirpado, como en Tasmania, los Estados de la costa Este de América y ciertas islas del Pacífico. No obstante, en vez de lamentar lo inevitable, debemos afrontar la nueva tarea, más difícil y compleja, que la historia pone ante nosotros; es decir, la tarea de construir nuevos métodos y nuevos principios de investigación por objeto de reclamar la «tierra de nadie antropológica» y emprender «la nueva rama de la antropología... la antropología del indígena en transformación».[51]

Incluso llegó a corregirse a sí mismo por haber oscurecido falsamente las realidades de la transformación de las islas Trobriand. En un apéndice a su última monografía sobre los trobriandeses. *Los huertos de coral y su magia*, que apareció en 1935, escribió: «Los hechos empíricos que el etnógrafo tiene delante de él en

50. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, 1952, p. 202.
51. *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, p. 12.

las Trobriand actualmente, no son los indígenas a salvo de las influencias enropeas, sino los indígenas transformados en considerable medida por estas influencias». Ahora bien, cree que este reconocimiento debe guiar al investigador de campo, pero admite que él no ha conseguido tenerlo en cuenta mientras estuvo en las islas Trobriand, concluyendo: «Tal vez sea éste el mayor defecto de toda mi investigación antropológica en la Melanesia».[52]

Fue una notable concesión. Malinowski llegó a *ver* la realidad etnográfica, no como «culturas salvajes», sino más bien como culturas coloniales en proceso de rápida transformación. Sus obras maestras etnográficas no incorporan esta visión y sirven como buen ejemplo de cómo podrían describirse las culturas tribales si estuvieran «intactas». Además, su teoría del cambio cultural era tan insatisfactoria que el ímpetu que dio al estudio de las realidades coloniales se vio gravemente debilitado. Malinowski pudo haber revolucionado la concepción del correcto objeto de estudio de la antropología social inglesa, pero este cambio radical de paradigma no se llevó a cabo.

IX

En 1957, uno de los alumnos más devotos de Malinowski, Raymond Firth, recogió una serie de ensayos de sus contemporáneos sobre aspectos de la obra de Malinowski, con objeto de proporcionar una nueva valoración de su contribución y tal vez de revitalizar su reputación.[53] Es significativo que pocos de sus exalumnos tuvieran nada bueno que decir sobre las teorías funcionalistas. Para muchos de los contemporáneos de Malinowski, su ingenuidad teórica resultó aparente desde un principio y su tosco utilitarismo pudo despertar mofa. Como preguntó Raglan en 1930: «¿Verdaderamente cree el profesor Malinowski que la subincisión fue inventada para separar a los muchachos de las cintas del delantal de la madre?»[54] El periodo de la gran influencia de Radcliffe-Brown en la antropología británica se había interpuesto también, y la ceguera de Malinowski para la noción de sistema social se valoró plenamente.

Pero, como tal vez pueda verse ahora con más claridad que nunca, la grandeza de Malinowski radica en su habilidad para penetrar la tela de araña de las teorías hasta llegar al verdadero



52. *Coral Gardens and their Magic*, Londres, 1935, pp. 479-81.
53. Ralmond Firth (ed.), *Man and Culture*, Londres, 1957.
54. En una reseña de *Man*, 1930, p. 56.

hombre, jactancioso, hipócrita, grosero, razonable; y traspasó a sus alumnos una percepción de incalculable valor de la tensión que siempre existe entre lo que la gente dice y lo que hace, entre los intereses individuales y el orden social. También fue Malinowski el primero en mostrar la forma en que el principio de reciprocidad puede servir para ligar al individuo, en sus propios intereses, a la comunidad. *Los argonautas del Pacífico occidental* exploraba la dinámica de un sistema de intercambio ceremonial y estimulaba el análisis de Mauss en *Essai sur le don*, que a su vez proporcionó la inspiración central de Lévi-Strauss. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* mostraba que el principio de reciprocidad era un elemento crucial en el funcionamiento del control social, proporcionando los medios para mantener las relaciones sociales de todas clases. Éste habría de ser el tema central del análisis «transaccional», que supuso el principal reto a la postura del estructuralismo francés a finales de la década de los sesenta.

Pero no es vital demostrar el lugar de Malinowski en la historia de las ideas antropológicas. Su verdadera grandeza fue su reconocimiento del hombre trobriandés con toda su humanidad. «¿Cuál es la esencia más profunda de mis investigaciones?», escribió en su diario en 1917, en las islas Trobriand. «Descubrir cuáles son sus grandes pasiones, los motivos de su conducta, sus fines... Su forma profunda, fundamental, de pensar. En este punto nos enfrentamos con nuestros propios problemas: ¿qué es lo esencial de nosotros?» [55]

55. *A Diary in the Strict Sense of the Term*, p. 119.

II. RADCLIFFE-BROWN

En más de una ocasión se me ha descrito como perteneciente a algo denominado «escuela funcional de antropología social», e incluso como uno de sus líderes. Esta escuela funcionalista no existe en realidad; es un mito inventado por el profesor Malinowski... En las ciencias naturales no hay lugar para «escuelas» en este sentido, y yo considero que la antropología social es una rama de las ciencias naturales... Concibo la antropología social como la ciencia natural de la sociedad humana, es decir, la investigación de los fenómenos sociales por métodos esencialmente similares a los que se utilizan en las ciencias físicas y biológicas. Estoy absolutamente dispuesto a denominar la materia «sociología comparativa», si alguien así lo desea.

Radcliffe-Brown [1]

I

Malinowski trajo un nuevo realismo a la antropología social, con vívida percepción de los intereses de carne y hueso que se ocultan detrás de las costumbres, y sus técnicas de observación radicalmente nuevas. Radcliffe-Brown introdujo la disciplina teórica de la sociología francesa y aportó una batería más rigurosa de conceptos para ayuda de los nuevos investigadores de campo. También creó varios centros nuevos para la ciencia. Tres años mayor que Malinowski, le sobrevivió once años y tomó la dirección de la antropología social inglesa a finales de la década de los treinta. Su regreso a Inglaterra en 1937 fue un acontecimiento tan importante en la historia de la disciplina como el regreso de Malinowski de las islas Trobriand quince años antes.

Algunos vieron a Radcliffe-Brown como un clásico frente al romanticismo de Malinowski. En realidad también fue un extremista, obsesionado por su mensaje; como Malinowski, un egomaníaco y un dogmático. Ambos hombres tenían pretensiones aristocráticas, incluso de superhombres, y yo creo que es sintomático

1. *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, 1952, pp. 188-9.

de su esencial similitud que ambos fueran enfermizos. En resumen, ambos hombres se consideraban profetas. Pero donde Malinowski era extremista, Radcliffe-Brown mantenía en orden su flujo, guiado por su inquebrantable, si bien algo ingenua, adhesión a los cánones de las ciencias naturales en el momento del cambio de siglo.

Radcliffe-Brown cayó bajo la influencia de las teorías sociológicas de Durkheim antes de la Primera Guerra Mundial y los años productivos de su carrera fueron dedicados a la aplicación de esta teoría a los descubrimientos de los etnógrafos; actividad que compartió durante gran parte de su vida con el sobrino de Durkheim, Mauss. Fundó la antropología social en Ciudad del Cabo y Sidney, y la recreó sobre su propia imagen en Chicago y Oxford. La posesión de la cátedra le Oxford le permitió tener un influjo sobre la antropología social inglesa que duró casi hasta su muerte en 1955.

II

Alfred Reginald Brown nació en Sparbrook, Birmingham, en 1881. Cuando tenía cinco años murió el padre, dejando a la madre sin un céntimo. Ella trabajó de «acompañante», mientras la abuela cuidaba de los niños. «Rex» estudió en la *King Edward's School* de Birmingham, pero dejó la escuela antes de los dieciocho años para emplearse en la biblioteca de Birmingham. Su hermano mayor, Herbert, le animó a que siguiera estudiando y le mantuvo mientras hacía un curso de ciencias premédicas en la Universidad de Birmingham. Luego ganó una beca para el *Trinity College* de Cambridge y, en 1902, comenzó a estudiar para los exámenes de graduación en ciencias morales. Su hermano, establecido ahora en África del Sur, seguía enviándole ayuda económica, en parte del producto de la recompensa por una herida que se remontaba a la guerra anglo-boer.[2]

Brown deseaba graduarse en Cambridge en ciencias naturales, pero su tutor insistió en que estaba mejor preparado para estudiar ciencias del espíritu y morales. Entre sus profesores allí se contaron Myers y Rivers, ambos psicólogos médicos y veteranos de la expedición a los estrechos de Torres, la aventura exploratoria de Cambridge en la investigación antropológica de campo. El curso abarcaba psicología y filosofía, incluyendo filosofía de la

2. Gran parte de la información sobre la primera parte de la vida de Radcliffe-Brown procede de la necrológica de Firth en *Proceedings* de la *British Academy*, 1956.

ciencia, que en parte daba A. N. Whitehead. En 1904 se graduó con honores de primera clase y se convirtió en el primer alumno de antropología de Rivers.

En el cambio de siglo Cambridge disfrutaba de su mejor periodo moderno. Brown estuvo en la universidad con Moore, Russell, Whitehead, Sedwick y Keynes. En las ciencias naturales se estaban consolidando grandes avances y, al mismo tiempo, se producían los primeros movimientos de una nueva cultura, todavía intensamente privada, francófila, personal y elitista, pero no sin cierta conciencia social, la cultura que más tarde emergería de su encantada adolescencia en la neurótica madurez de «Bloomsbury». Bertrand Russell, que también estudió ciencias morales y era miembro del *Trinity*, atravesó el Cambridge victoriano de Moore y el Cambridge eduardiano de Keynes y Lytton Strachey. Rusell ha identificado el espíritu fundamental de Cambridge en aquella época con la honestidad intelectual: «Esta virtud evidentemente no sólo existía entre mis amigos, sino también entre los profesores. No puedo recordar ningún ejemplo de profesor que se ofendiera cuando uno de los alumnos le mostraba que estaba en un error, aunque puedo recordar bastantes ocasiones en que los alumnos lograran realizar esta hazaña».[3] Rivers tenía las virtudes del Cambridge contemporáneo y Brown tuvo la suerte de tenerlo de profesor. Como alumno de Cambridge de su época, más tarde llegó a conclusión de que Rivers estaba equivocado.[4]

Guiado por Rivers y Haddon, Brown hizo un estudio de las islas Andaman entre 1906 y 1908. Su informe le ganó una plaza en el *Trinity*, aunque durante este período también gozó de una breve designación de profesor en la *London School of Economics*. Su estudio inicial sobre las Andaman trataba de problemas de etnología y reflejaba las proclividades difusionistas de Rivers. Sin embargo, pronto se convertiría a las opiniones de Durkheim sobre sociología.

Un ensayo preliminar de Durkheim, que pronosticaba la tesis de *Las formas elementales de la vida religiosa*, tuvo en este tiempo un considerable impacto en Inglaterra. En Cambridge, la clasicista Jane Harrison adoptó inmediatamente el nuevo punto de vista y Marett, en Oxford, pensó (erróneamente) que discernía una similitud fundamental con su propia posición.[5] En 1909-10, Brown dio una serie de conferencias en la *L. S. E.* y en Cambridge en las que adelantó el punto de vista, esencialmente durkheimia-

3. *The Autobiography of Bertrand Russell*, vol. I, Londres, 1967, p. 74.
4. Hay un delicioso retrato de Rivers en *Sherston's Progress*, de Siegfried Sassoon, Londres, 1936.
5. R.R. Marett, *A Jerseyman at Oxford*, Londres, 1911, p. 161.

no, que habría de mantener durante el resto de su vida.[6] En 1913 celebró una serie de conferencias similar en su ciudad natal, Birmingham, que fueron referidas en la prensa local. Después de leer el programa de estas conferencias, Durkheim le escribió: «Ello me ha proporcionado una nueva prueba de la comprensión que reina entre nosotros sobre la concepción general de nuestra ciencia».[7]

Radcliffe-Brown nunca publicó un informe sobre su conversión, pero señaló que este alejamiento de los intereses etnológicos de Rivers y Haddon fue bastante súbito. Las conversiones a nuevos paradigmas suelen ser rápidas y no especialmente cuestión de análisis lógico, y al dirigirse hacia Durkheim Radcliffe-Brown formaba parte de una amplia corriente de la Inglaterra de su tiempo. El episodio es paralelo a la recepción del estructuralismo de Lévi-Strauss en la Inglaterra de los años cincuenta. Al mismo tiempo, se puede apreciar que la conversión ofrecía: un método científico, la convicción de que la vida social era ordenada y suceptible de un análisis riguroso, una cierta distancia de las posiciones individuales y un penacho francés de buen tono. Como el anarquismo de Kropotkin, por el que Brown se había sentido atraído cuando era estudiante, la sociología de Durkheim contenía una visión esencialmente optimista de las posibilidades de la autorrealización del hombre en una sociedad bien ordenada; pero, al mismo tiempo, el socialismo de Durkheim minimizaba la «guerra de clases», y esto también pudo haber atraído a Brown. En resumen, la devoción de Brown por las ciencias naturales y su vago anarquismo utópico iban ambos incluidos en el nuevo credo que, al mismo tiempo, era científico, humanitario, de una forma colectiva, y —muy importante— francés. Su fanatismo esencial fue ahora definitivamente encarrilado. Las pasiones posteriores, como por la filosofía china, y las pasiones anteriores, por la cultura francesa, fueron completamente absorbidas por ésta. En la década de 1920 los intelectuales británicos se volvieron pesimistas místicos; en los treintas, optimistas y comunistas. Brown nunca fluctuó.

III

Tenemos la suerte de contar con un penetrante retrato de Brown en sus años de Cambridge. Hizo amistad con un estudiante ligeramente más joven que él, E. L. Grant Watson, que

6. Véase Firth, op. cit.; Fortes, "Radcliffe-Brown's Contribution to the study of the social organization", *British Journal of Sociology*, 1955.

7. Citado por Firth, op. cit., p. 301.

estudiaba ciencias naturales, pero que más tarde se convirtió en novelista y en algo místico. Más adelante, Watson acompañó a Brown en su primera investigación de campo en Australia y lo describió con cierto detalle en su autobiografía, *But to What Purpose*.

> Hacia el final del primer trimestre de mi cuarto año (recuerda) conocí a A. R. Brown, que había vuelto hacía poco de las islas Andaman, donde había estado estudiando la organización social de los isleños. Ahora planeaba una expedición al noroeste de Australia y se suscitó si yo podría ir posiblemente con él en la expedición como zoólogo. Brown, *Anarchy* (Anarquía) Brown, como le llamaban entonces, pues había sido anarquista declarado, tenían una reputación singular en el *Trinity*. A pesar de haber aprobado todos los exámenes con sobresalientes y ser *Fellow* y *Scholar* del *College*, eran muchos los eruditos que lo miraban con suspicacia. Era una personalidad demasiado dramática para encajar fácilmente en la conservadora vida de un *College*. Solía hacer afirmaciones impetuosas; tenía una brillante información sobre *todas* las materias. Lo cual, por supuesto, operaba contra él, y luego había vivido como un autócrata primitivo, ejerciendo un poder benéfico, pero completamente autoritario, sobre los sencillos habitantes de las Andaman, que no habían estado en condiciones de criticar sus grandes gestos. De hecho, tenía algo de superhombre y procuraba, con mayor coherencia que cualquier otra persona que yo haya conocido, vivir conscientemente y de acuerdo a un plan dictado por la razón y la voluntad. Cierto que a veces caía de su alto nivel y se veía empujado por su genio inventivo a fabricar las historias que contaba, y muchas veces no era difícil ver esta invención en funcionamiento. Esto dio lugar a que se desconfiara de su escrupulosidad y erudición, pero tengo todos los motivos para creer que estas extravagancias, que se permitía en la conversación, nunca encontraron paso en sus obras publicadas.[8]

Watson parece haber sido una de las pocas personas con quienes Brown tuvo confianza:

> Me explicó algo de su filosofía. Se debe cultivar el estilo. Vestía como un *savant* de París, impecablemente. Aspiraba a ser consciente de cada gesto; incluso había pensado sobre

8. E. L. Grant Watson, *But to What Purpose: The Autobiography of a Contemporary*, Londres, 1946. Esta y las siguientes citas proceden de las pp. 84-5.

la mejor postura para dormir. No de espaldas, ni completamente de costado, ni como un feto. Se imaginaba a sí mismo incluso durmiendo.

Verdaderamente Brown había desarrollado un plan casi inhumano de vida, en el que quedaban excluidas todas las cosas sin importancia. Watson describe cómo «no hizo, de hecho, el menor esfuerzo por aproximarse a la gente que le parecía superflua. Podían hablarle, esperando una respuesta, pero sus ojos se quedaban fijos en la distancia y no aparecía ninguna contestación». Y comenta: «Todo esto, creo yo, formaba parte de su sistema de utilizar el tiempo lo mejor posible». De hecho, Watson escribió: «Nunca he conocido un hombre más insensible y puedo comprender perfectamente a las exasperadas mujeres que encontraron motivo para odiarle, y que solían declarar que "no era un caballero"», a pesar del guapo aspecto y su elegante vestuario.

Pero, seguramente, la conclusión de Watson es ingenua: «se sentía tan poco afectado por las tradiciones como pueda estarlo cualquier hombre cuya opinión sea que en todo debe juzgarse y actuarse a partir de una base racional elaborada por uno mismo». Por el contrario, su estilo y su posterior conducta revelan la decisión de adoptar las maneras de la aristocracia inglesa, concebida de una forma bastante romántica. En 1926 cambió su nombre legalmente a Radcliffe-Brown, incorporando el nombre de la madre, y en su largo exilio en África del Sur, Australia y los Estados Unidos desempeñó el papel bastante arcaico del noble inglés en el extranjero, utilizando incluso capa y somprero de copa en ocasiones inapropiadas dentro del medio igualitario de la Sydney de los años veinte.

Es tentador buscar las raíces de sus posteriores maneras en las privaciones de su infancia y, quizás, en las incertidumbres de joven en el temible Cambridge de su época, pero tales especulaciones no tienen fundamentos firmes. Sin embargo, se puede percibir una conexión entre la forma en que se presentaba, y se veía a sí mismo, y la postura teórica que adoptó en sus escritos. Su obra tiene una claridad glacial y su interés siempre fue por la situación formal, las normas y los rituales. Carece completamente de la simpatía de Malinowski por sus sujetos de estudio, lo cual, no sólo le impidió hacer esa transferencia de simpatías que es prerrequisito del buen trabajo de campo, sino que también le impidió abarcar al individuo de carne y hueso que Malinowski ponía ante las narices de sus estudiantes. Su distanciamiento también fue una fuente de fuerza, pues le dio un poder controlado sobre sus análisis de los sistemas sociales, que Malinowski nunca alcanzó.

IV

El primer estudio de campo de Radcliffe-Brown, en las islas Andaman, se caracterizaba, desde su punto de vista, por un rigor metodológico poco frecuente, pero pertenece firmemente a la era anterior a Malinowski de la investigación de campo. Lo mismo puede decirse de su trabajo entre los aborígenes australianos, en 1910-1912, que fue un trabajo de inspección del mismo tipo que los de Rivers y Seligman. Pero los resultados de su trabajo, que constituyeron sus primeras publicaciones, demostraron sus facultades analíticas y constituyen una importante contribución a la materia.

Gran parte del trabajo de Radcliffe-Brown en las islas Andaman fue realizado en la Gran Andaman, y ello por razones de dificultad lingüística. Durante tres meses acampó en la Pequeña Andaman e hizo un gran esfuerzo por aprender el idioma, abandonando por último desesperado. En la Gran Andaman trabajó al principio en indostani, que por regla general comprendían, si bien imperfectamente, los adultos jóvenes, y después de cierto tiempo algo en los dialectos locales. No obstante, descubrió que sólo hizo progresos sustanciales en la última parte de su estancia, cuando encontró un informador inteligente y que hablaba inglés. El contraste con el trabajo de Malinowski en las islas Trobriand resulta llamativo. Incluso sus métodos de recolección de datos eran inadecuados. Su maestro Rivers había desarrollado el método genealógico, pero Radcliffe-Brown confesó: «Recogí cierto número de genealogías de los indígenas, pero, desgraciadamente, mi propia inexperiencia en el uso del método genealógico, y mi consecuente incapacidad para superar las dificultades con que me encontraba, hicieron fracasar esta parte de la investigación».[9]

Las Andaman tenían una población de menos de 1.300 habitantes y, en la época del estudio de Radcliffe-Brown, ya habían sido tristemente afectados por las epidemias de sarampión y sífilis, que siguieron a la creación de un colonia penitenciaria y un asentamiento europeo. En opinión de Radcliffe-Brown: «Lo que verdaderamente tiene interés para el etnólogo es la organización social de estas tribus tal como existía antes de la ocupación europea de las islas».[10] Por tanto, la observación directa tenía poca utilidad y había que fiarse de los recuerdos de los informadores. Él sugiere que estos podrían informarle de «cuál era la consti-

9. *The Andaman Islanders*, Cambridge, 1922, p. 72 n.
10. Op. cit., p. 22.

tución de las islas en los tiempos antiguos», pero, más tarde, describiendo los sistemas de parentesco, confesó: «No obstante, no sería seguro fundamentar ninguna demostración de importancia sociológica tan sólo en la anterior descripción del sistema de parentesco». Y explicaba:

> La dificultad en estar realmente seguro de estos asuntos se debe 1) al hecho de que la disolución de la antigua organización social ha producido muchos cambios en las costumbres, y 2) a la dificultad de interrogar a los indígenas sobre materias relacionadas con el parentesco, dado que en su lengua sólo tienen palabras para denotar las relaciones de parentesco más simples.[11]

En el momento en que se publicó esta monografía, en 1922, su verdadera importancia para Radcliffe-Brown nacía de ser un ejemplo del método analítico; en lo que el trabajo de campo tuviera de válido, se contentaba con describirlo como un estudio de aprendizaje, y se fió ampliamente de los informes etnográficos de un antiguo residente en las islas, E. H. Man, a la vez que disentía de sus interpretaciones especulativas. Fue al campo como etnólogo y su objetivo inicial, que se refleja en su primer informe, era reconstruir la historia de las Andaman y de los negritos en general. Más tarde se convirtió al punto de vista de Durkheim de que el significado y el propósito de las costumbres debería comprenderse en su contexto contemporáneo, y esto fue lo que se propuso demostrar en el libro.

Radcliffe-Brown dividió las «costumbres» en tres clases: técnicas, reglas de comportamiento y lo que él denominó costumbres ceremoniales, sobre las que concentró su atención. Las costumbres ceremoniales incluían aquellas acciones colectivas que se celebran de forma convencional con ocasión de los cambios en el curso de la vida social. Su propósito, según él creía, era expresar el sentimiento colectivo en lo referente a tales cambios. En la primera parte del libro describe una serie de tales costumbres, sobre todo ceremonias y mitos. La última parte de su estudio se ocupaba de su interpretación. Este es el núcleo del libro.

La interpretación debería ocuparse del significado y del propósito, pues «Cada costumbre y cada creencia de la sociedad primitiva juega algún papel determinado en la vida social de la comunidad, de la misma manera como cada órgano de un cuerpo vivo juega algún papel en la vida general del organismo».[12] El propósito de las ceremonias era la expresión, y por tanto el

11. Op. cit., p. 82 n.
12. Op. cit., p. 230.

mantenimiento y la transmisión, de los sentimientos por los que se regula la conducta de los individuos en conformidad con las necesidades de la sociedad.[13] Para apreciar cómo funciona esto, se debe sondear el significado de la costumbre. Lo cual se hace teniendo en cuenta las explicaciones de los miembros de la sociedad y, en segundo lugar, comparando los distintos contextos en que se presenta la costumbre dentro de una sociedad, abstrayendo de esta forma su significación esencial.[14]

Sus análisis del lugar que ocupa el llanto en diversas ceremonias de los habitantes de las Andaman son un buen ejemplo de este método. Lloran cuando los amigos o los parientes se encuentran después de largas separaciones; en las ceremonias para la paz; cuando un hombre vuelve a sus amigos después de un período de luto; después de un fallecimiento; después de la exhumación de un cadáver; en las bodas; y en distintas etapas de las ceremonias de iniciación. La conexión entre todos estos casos de llanto ceremonial se encuentra, argüía él, en el hecho de que todas señalan situaciones «en las que las relaciones sociales que han sido interrumpidas van a ser renovadas, y el rito sirve como ceremonia de agregación».[15] Este tipo de proceder, ampliado al estudio de los mitos y las leyendas en otro capítulo, recuerda los métodos de los difusionistas, buscando la forma pura de un artefacto por comparación; y se repite como una característica de muchos de los procedimientos analíticos de Radcliffe-Brown. La teoría de la función de estas costumbres ceremoniales está directamente tomada de Durkheim y se aplica de una forma bastante mecánica. No hay ni una bocanada de aquella realidad sobre la que Malinowski había insistido en «Baloma» y que los futuros investigadores de campo habrían de encontrar normalmente en la celebración casual y en apariencia impía de las ceremonias sagradas.

V

Cuando Radcliffe-Brown partió para Australia en 1910 llevó consigo a Grant Watson, de manera que tenemos una vívida descripción de la expedición, muy reveladora del carácter y los métodos de Radcliffe-Brown y, en general, útil para comprender las condiciones de la investigación de campo en la época. La expedición contaba con otros miembros, mistress Daisy Bates, etnógra-

13. Op. cit., pp. 233-4.
14. Op. cit., p. 235.
15. Op. cit., p. 243.

fa aficionada y filántropo, a quien Radcliffe-Brown aceptó en una muestra de igualitarismo sexual, pero con quien pronto se peleó, y un marinero sueco, Olsen, que fue como sirviente. El grupo se asentaba sobre una sana base financiera gracias a un regalo de un ganadero de ovejas que oyó una conferencia de Radcliffe-Brown sobre los propósitos de la expedición y decidió que aquella era una buena oportunidad de compensar los beneficios que le habían proporcionado sus trabajadores aborígenes.

El primer destino de la expedición fue un asentamiento donde tenía lugar una danza nativa al este de Sandstone, y el grupo acababa de ponerse a «la principal ocupación de nuestra tarea, que consistía en tabular los datos referentes a los sistemas matrimoniales de cuatro clases»,[16] cuando fueron interrumpidos por una batida de la policía. Radcliffe-Brown se mantuvo tranquilo, reprendiendo al pelotón por su desenfrenado comportamiento, e incluso, se trasluce, protegiendo a los bribones que buscaba la policía. No obstante, después de este incidente los nativos no estuvieron bien dispuestos a continuar sus ceremonias. Radcliffe-Brown decidió partir y, después de una trifulca, abandonó a la pobre mistress Bates a su suerte. Llevó al resto del grupo a la isla de Bernier, el emplazamiento de un hospital carcelario para aborígenes infectados de enfermedades venéreas. Los internados, en su mayoría, habían sido raptados y trasladados allí a la fuerza, pero el grupo pasó varios meses en la isla continuando, con estos desgraciados informadores, sus investigaciones sobre los sistemas tradicionales de matrimonio entre los aborígenes. Después de un año en el campo de investigación, Watson se marchó y Radcliffe-Brown se fue con Olsen a estudiar otras comunidades aborígenes establecidas alrededor de las misiones situadas a lo largo del río Gascoyne. Su trabajo en Australia occidental fue guiado, en parte, por sus conclusiones del estudio de la literatura de que podía esperarse que apareciera en la zona una cierta variación de la estructura típica, y esta conjetura se vio premiada por el descubrimiento en el campo, en 1911, del sistema de los kariera.

A pesar de este triunfo, resulta claro una vez más que su trabajo fue una etnografía de «reconocimiento y de salvamento» y que era estéril, en comparación con el tipo de trabajo de campo que Malinowski llevó adelante en las Trobriand. Como señaló uno de sus alumnos australianos, todavía quedaban en Australia tribus en funcionamiento susceptibles de ser estudiadas y, dado que no se dirigió a ellas, Radcliffe-Brown se quedó en el estudio de las estructuras formales: «no pudo observar cómo funcionaba esta estructura lógica e ideal. Era una forma sin contenido».[17] Por

16. Grant Watson, op. cit., p. 109.
17. A. P. Elkin, necrológica en *Oceania*, 1956, p. 247.

otra parte, en sus informes, empezados en 1912 y culminados en el famoso ensayo «The Social Organisation of Australian Tribes», publicado en 1930-31, logró presentar los complejos materiales australianos con alguna clase de orden.

La principal preocupación de Radcliffe-Brown en su obra australiana era el sistema de parentesco y de matrimonio, algo de lo que no se había ocupado con grandes conocimientos en su estudio sobre las Andaman. El punto de vista ortodoxo de la época era que la división de las tribus australianas en dos, cuatro u ocho «clases» era la base para la regulación de su enormemente complicado sistema de matrimonio. Radcliffe-Brown decidió que no era así y que el matrimonio se regulaba más bien por un sistema de parentesco que funcionaba con independencia de la división en «clases». Identificó dos grandes tipos de sistemas australianos. En los sistemas del tipo kariera, el matrimonio tiene lugar con la mujer que cae dentro de la categoría de «hija del hermano de la madre». En los sistemas de tipo aranda, con la mujer de la categoría «hija de la hija del hermano de la madre de la madre». Radcliffe-Brown argumentó que esto reflejaba la existencia de dos «líneas de filiación» en los sistemas kariera, frente a cuatro en los sistemas aranda.

Como ha señalado una moderna autoridad, la suposición de Radcliffe-Brown de que los sistemas de matrimonio y los sistemas de clases variaban con independencia «es presumiblemente falsa, pues mientras que él muestra que ninguno determina de forma única al otro, su propio testimonio sugiere que los sistemas de matrimonio y de clases incompatibles nunca coexisten dentro de la misma sociedad».[18] A pesar de este error, y a pesar de su negativa a reconocer todo lo que había tomado de la obra anterior de R. H. Mathews, los estudios australianos se mantienen como una notable síntesis y señalan un avance significativo en nuestra comprensión del intratable problema de la organización social de los australianos.

VI

Radcliffe-Brown regresó por un corto periodo a Inglaterra (recién casado) en 1913, cuando celebró en Birmingham las conferencias que despertaron el entusiasmo de Durkheim. En 1914 se encontraba de nuevo en Australia, en aquella fatal reunión de la Sección H de la *British Association for the Advancement of*

18. J. A. Barnes, *Inquest on the Murngin*, Royal Anthropological Institute Occasional Paper, Londres, 1967, p. 24.

Science, en la que Malinowski hizo de secretario. Cuando estalló la guerra Malinowski aprovechó la oportunidad de emprender el trabajo de campo. Radcliffe-Brown, sin embargo, se alejó de la antropología durante el tiempo que duró la guerra. Se convirtió en maestro de escuela en Sydney y más tarde fue designado Director de Educación del reino de Tonga, puesto que desempeñó, evidentemente sin gran placer ni beneficio, entre 1916 y 1919.

Inmediatamente después de la guerra, la gran gripe llegó a Tonga. Radcliffe-Brown cayó enfermo y, por prescripción médica, fue a unirse a su hermano a Johannesburgo. Allí tuvo varios cargos menores, académicos y en museos, enseñando inglés en la nueva Universidad. Luego vino un avance sensacional. Haddon había estado presionando desde Cambridge para la creación de estudios antropológicos en África del Sur y, en 1920, el general Smuts invitó a Radcliffe-Brown a fundar la disciplina en la Universidad de Ciudad del Cabo. Smuts se había interesado durante algún tiempo por el estudio científico de la población de África del Sur (y de hecho, su sobrino y su esposa, J. D. y E. J. Krige, habrían de convertirse en eminentes antropólogos). Sin embargo, es posible que la influencia de Haddon, y quizás por tanto el nombramiento de Radcliffe-Brown, se debiera al hecho de que tanto Haddon como Smuts habían sido compañeros en el *Christ's College* de Cambridge.

Ahora, con casi cuarenta años, entraba Radcliffe-Brown en una nueva fase de su carrera. El trabajo de campo quedaba atrás. De ahora en adelante se dedicaría a la enseñanza, a escribir y al desarrollo de una teoría. Prácticamente todas sus publicaciones importantes aparecieron después de este primer nombramiento de profesor.

En Ciudad del Cabo, Radcliffe-Brown fundó la *School of African Studies*, organizada alrededor del nuevo departamento de antropología. Además de sus ocupaciones pedagógicas y administrativas tuvo algún impacto sobre el pensamiento de las autoridades, montando unos cursos especiales de «antropología aplicada» para funcionarios de las zonas tribales y dando conferencias públicas muy celebradas, que muchas veces fueron recogidas en su totalidad por la prensa. No obstante, no hizo recomendaciones concretas sobre reformas y, en general, su mensaje era escasamente crítico:

> El gran problema del que depende el futuro bienestar de África del Sur consiste en encontrar algún sistema político y social en el que los indígenas y los blancos puedan vivir juntos sin conflictos; y la feliz solución de este problema parece requerir, evidentemente, un completo conocimiento de

la civilización indígena, entre la cual y la nuestra propia necesitamos establecer alguna clase de relación armoniosa.[19]

Ahora y durante el resto de su carrera, defendió que la misión del antropólogo consistía, simplemente, en proporcionar una estimación científica de la situación a las autoridades; y no debía abogar por ninguna política concreta.

En 1926 volvió a Australia, a encargarse de una nueva cátedra en Sydney. Esta fue la primera cátedra de antropología que se fundó en Australia. Es interesante el hecho de que este puesto lo consiguiera un eminente alumno suyo de Sydney, el anatomista Elliot Smith, cuyas teorías, de un extremado difusionismo, Radcliffe-Brown consideraba tan absurdas. Una vez más, creó un programa especial para pregraduados y montó unas ofertas especiales para funcionarios coloniales y misioneros (que, sin embargo, fueron consideradas demasiado teóricas y también padecieron de su total falta de interés por Papua y Nueva Guinea, territorios que Radcliffe-Brown nunca había visitado). Con ayuda de fuertes subvenciones estatales, también creó varios proyectos de investigación sobre los aborígenes e inició una nueva publicación, *Oceania*.

Pese a toda esta actividad, la tenencia de la cátedra de Sydney por Radcliffe-Brown estuvo a punto de quedarse al final en un desastre. Comenzó bajo los auspicios más prometedores, pero sus sistemas despóticos y su torpeza política lo indispusieron con sus partidarios. En un momento de creciente escasez financiera, puso a las autoridades estatales contra sus proyectos y, cuando dejó Sydney en 1931, el departamento y todas las actividades subsidiarias que él había iniciado estaban al borde del colapso. Firth se encargó de supervisar la disolución, pero él y su sucesor, Elkin, se las arreglaron para restablecer el departamento y la mayor parte de sus programas. En el haber está el hecho de que Radcliffe-Brown adiestró a unos cuantos estudiantes y organizó poca —sorprendentemente poca— investigación. Tal vez su contribución más duradera fuese el ensayo «The Social Organisation of the Australian Tribe», que proporcionó un punto de partida a los investigadores de la siguiente generación.

Luego de una breve visita a Inglaterra, Radcliffe-Brown se fue a Chicago, en 1931. Allá estaba libre de obligaciones administrativas y fue tratado con exagerado respecto por su talentudo corrillo de alumnos. Fuera de este círculo, despertó considerables antagonismos, más bien por sus maneras que por sus ideas, aunque eran muchos los que no simpatizaban con su pers-

19. "Some Problems of Bantu sociology", *Bantu Studies*, 1922, p. 38.

pectiva generalizante al estilo de las «ciencias naturales». La antropología americana, dominada por Lowie y Kroeber, estaba en una fase creativa y de transición. Las principales tendencias eran, por una parte, un desarrollo de la perspectiva histórica e historicista de Boas y, por otra parte, un movimiento hacia los estudios de «cultura y personalidad», influido por los progresos de la psicología, especialmente del psicoanálisis y la teoría de la *gestalt*. La obra de los influidos por Radcliffe-Brown presentó el impacto de su perspectiva sociología de una forma nueva dentro de la tradición americana. Eggan, Tax y tal vez Warner llegaron a representar una escuela teórica inspirada en Radcliffe-Brown, centrada en Chicago. Siempre fue algo anómalo dentro de la antropología americana, pero la característica contribución de la escuela ha sido ampliamente reconocida.

En 1937, Radcliffe-Brown fue nombrado para la primera cátedra de antropología social que se creó en Oxford, de tal forma que volvió a Inglaterra poco antes de que Malinowski la dejara definitivamente. Su conferencia inaugural fue un repaso de sus habituales opiniones sobre la diferenciación entre estudios históricos y sociológicos, y la superioridad de los últimos en antropología. Tuvo una recepción tibia y nunca logró un impacto sobre la comunidad más amplia de la Universidad. Dentro del pequeño mundo de la antropología inglesa, sin embargo, su presencia fue de suma importancia. Ocupó el lugar de Malinowski en la cabeza de la profesión y, en una u otra ocasión, su departamento contó (como personal o como alumnos) con algunas de las cabezas dirigentes de la siguiente generación.

Para los que trabajaron con él en aquella época, Radcliffe-Brown fue el líder de un largo tiempo esperado desafío a Malinowski, representando la razón, la claridad y la sociología. Pero algunos de los más fieles seguidores de Malinowski, consideraron a Radcliffe-Brown poco menos que el cabecilla de los jóvenes rebeldes, E. E. Evans-Pritchard y Meyer Fortes. Es cierto que la nueva generación de investigadores de campo ya se dirigía hacia la sociología en los años treinta, antes de la vuelta de Radcliffe-Brown a Inglaterra; pero, aunque esto era en parte una respuesta directa a la complejidad de sus materiales de campo y a la debilidad analítica de la teoría de Malinowski, también se puede rastrear la influencia de Radcliffe-Brown. Preparó a cierto número de estudiantes que, más tarde, llegaron a Malinowski para el trabajo de campo: Schapera, Hogbin y Stanner, por ejemplo. Además, su breve visita al país en 1931 había llamado la atención sobre su obra a algunos jóvenes antropólogos. Evans-Pritchard lo alabó y difundió su reputación. Por supuesto, el trato entre Radcliffe-Brown y los jóvenes del calibre de Evans-Pritchard y Fortes

nunca fue un tráfico unilateral. Sin embargo, hay que reconocer que Radcliffe-Brown tuvo un impacto muy directo y personal sobre la antropología británica, especialmente a partir de 1937. Lo cual puede medirse por la violencia del posterior repudio de Evans-Pritchard de sus dogmas centrales y por la no menos apasionada defensa de Fortes.

Durante la guerra, Radcliffe-Brown desempeñó el cargo de presidente del *Royal Anthropological Institute* y pasó dos años, con una misión del *British Council*, en Sao Paulo. Inmediatamente después de la guerra tuvo que retirarse de la cátedra de Oxford, que dejó vacante de mala gana en 1946. Siguió siendo una persona influyente en la profesión después de su retiro formal y, en parte como consecuencia de su pobreza, siguió enseñando durante algunos años, desempeñando empleos en Cambridge, Londres, Manchester, Grahamstown y Alejandría. Murió en Londres en 1955. Raymond Firth recuerda haberle visitado en un hospital un año antes de su muerte y haberle preguntado si podía llevarle algo para leer. Radcliffe-Brown respondió que sólo le interesaba leer sobre avances teóricos en antropología social.[20]

VII

La sociología de Durkheim fue la influencia más importante sobre el pensamiento maduro de Radcliffe-Brown, pero también seguía siendo un evolucionista en la tradición de Spencer. Las culturas (luego las sociedades) eran como organismos y, por tanto, debían estudiarse por los métodos de las ciencias naturales. Al igual que los organismos, evolucionaban en el sentido de una creciente diversidad y complejidad. En este sentido, la evolución se diferenciaba agudamente del progreso, pues la evolución era proceso natural, en tanto que el progreso implicaba una valoración de un proceso moral. Muchos de los llamados evolucionistas, incluyendo a Morgan y Frazer, eran en realidad apóstoles entontecidos del progreso, desde el autosatisfecho punto de vista de Rochester (Nueva York) o cualquier otro pináculo de la realización del hombre moderno. La analogía orgánica, por supuesto, no debe tomarse de forma demasiado literal. Una vez Radcliffe-Brown observó: «Las sociedades no son organismos; no experimentan el parto ni la muerte».[21] La fuerza de su argumento consistía, en realidad, en insistir sobre el uso de métodos paralelos

20. Firth, op. cit., p. 302.
21. *A Natural Science of Society*, Glencoe, Ill., 1957, p. 8.

a los que, en su época, ejemplificaban las «ciencias naturales» en sus mejores éxitos, los métodos de la biología y la zoología.

Pese a que de inicialmente habló mucho de «cultura» y explicación «psicológica», desde 1910 su orientación fue completamente sociológica. Para él, la sociología era el tipo de obra realizada por Durkheim y, añadía a veces, Steinmetz y Westermarck, pero evidentemente no la operación general de encuesta y reportaje que pasaba por sociología en los U.S.A. Aparentemente no se enteró de la obra de Weber y Simmel, pero las teorías de éstos sólo se difundieron en Inglaterra en la década de 1940.

Durkheim había comenzado insistiendo en que los hechos sociales deben tratarse como fenómenos objetivos. Pueden explicarse en términos de otros hechos sociales. Un hecho social (ejemplificado por un uso gramatical, un tabú, una ceremonia o un gesto cortés) se caracterizaba por su naturaleza externa y coactiva. Antecedía al individuo y ejercía coacción sobre su comportamiento. No se podía comprender una forma de sacrificio, ni una costumbre alimenticia, en términos del carácter psicológico del individuo. La costumbre existe antes de que el individuo nazca y perdura después de su muerte. Éste no escoge libremente adoptarla, más allá de lo que puede elegir crear un nuevo idioma en el que comunicarse con sus compañeros. Estos «hechos sociales», en cierto sentido externos a los individuos y que ejercen coacción sobre ellos, tampoco deben reducirse a otra clase de realidad, como gustaba de hacer Malinowski. El conjunto de hechos sociales de que se ocupa el analista debe tratarse como constituyendo un sistema y el significado y el propósito de una costumbre sólo pueden comprenderse refiriéndolos al conjunto total de los hechos sociales importantes. Por último, debe abandonarse la búsqueda de los «orígenes». El «origen contemporáneo», la función de una institución, debe encontrarse en su utilización actual.

En opinión de Durkheim, la sociedad era fundamentalmente un orden moral. Cada vez más, en su obra posterior, se concentraba sobre lo que denominaba la «conciencia colectiva», el valor y las normas de una sociedad. Éstas eran incrustadas en la conciencia individual a través del proceso de socialización. En las «sociedades primitivas» predominaba esta esfera socialmente condicionada de la conciencia individual, mientras que en las sociedades con sistemas complejos de división del trabajo era mayor el área de la individualidad.

La persistencia del orden social dependía del mantenimiento del sentimiento de solidaridad. En las «sociedades primitivas» se encuentran una serie de grupos locales similares, y estos grupos y sus miembros son mutuamente sustituibles. El grupo puede seg-

mentarse sin alterar la forma y la función de las unidades locales, y los individuos pueden nacer o morir sin que cambie el orden social. En las sociedades de esta clase —sociedades segmentarias—, la solidaridad social se basa en el reconocimiento de la semejanza mutua. En las sociedades que gozan de una compleja división del trabajo y, por tanto son de mayor escala y están más centralizadas, la solidaridad de los miembros deriva del sentimiento de su muta dependencia. En todas las sociedades, las formas de agrupamiento social determinan la conciencia social de sus miembros, y las formas de la conciencia se mantienen y vigorizan mediante la revalidación en rituales simbólicos. Este efecto no sólo tiene el ritual en el sentido habitual. Incluso el crimen es necesario para la sociedad, puesto que al dramatizar la desviación y el castigo refuerza los sentimientos que sostienen el orden moral.

Este breve resumen es inevitablemente una distorsión. No es fácil transmitir el alcance del pensamiento de Durkheim, que fue desarrollado en una serie de monografías, exquisitamente presentadas, sobre temas concretos. Además, Durkheim no trabajaba en solitario. El grupo que creó alrededor del *Année Sociologique* incluía grandes nombres como Mauss, Granet, Hubert, Halbwachs y Hertz, y en su publicación elaboraron sus ideas de forma cooperativa. Incluso algunos estudiosos franceses ajenos a este grupo, incluyendo a Lévy-Bruhl y al olvidado maestro Van Gennep, contribuyeron a la misma amplia empresa.

La Primera Guerra Mundial destruyó este magnífico plantel de la sociología. Algunos de los alumnos más brillantes de Durkheim, entre ellos su hijo, murieron en acciones de guerra; y el propio Durkheim falleció en 1917. Sólo su sobrino Mauss sobrevivió largo tiempo para seguir la tradición. La guerra interrumpió los planes de trabajo de campo que el grupo del *Année* había estado preparando. Ocurrió muchos años antes de que se constituyera otro grupo profesoral, y cuando éste apareció se dedicó al trabajo de campo. Como refería Lévi-Strauss en 1947: «La joven generación de sociólogos franceses, que alcanzó la madurez alrededor de 1930, han renunciado casi por completo durante quince años al trabajo teórico —aunque sin duda sólo provisionalmente— con objeto de llenar este vacío».[22]

Y así, después de la Primera Guerra Mundial, Mauss y Radcliffe-Brown quedaron trabajando paralelamente el desarrollo de la sociología de Durkheim. Podría resumirse el desarrollo de Durkheim a Mauss y Radcliffe-Brown diciendo, simplemente, que

22. C. Lévi-Strauss, "La Sociologie Francaise", en *La Sociologie au XXe Siècle*, vol. II, Gurvitch y W. Moore (eds.), París, 1947, p. 531.

mediaron los estudios de Malinowski sobre las islas Trobriand. Curiosamente, éstos influyeron más a Mauss que a Radcliffe-Brown, y el propio Malinowski pronto se alejó de las preocupaciones y las ideas de Durkheim.

Temo haber exagerado la unidad del legado de Durkheim. Pueden distinguirse, por lo menos, dos vías divergentes, una de las cuales siguió Mauss, mientras que Radcliffe-Brown adoptó la otra. En primer lugar, estaba el estudio de las relaciones sociales, la «morfología social», como se ejemplificaba en *La división del trabajo social;* en segundo lugar, el estudio de las sociedades como sistemas morales, la perspectiva predominante en *El suicidio* y *Las formas elementales de la vida religiosa,* y que llevó a Durkheim y a Mauss a anticipar muchos desarrollos futuros en su *Essai sur quelques formes primitives de classification.* Ambas formas de aproximación se encuentran en las obras de Radcliffe-Brown y Mauss, y es discutible si se trata de perspectivas divergentes o más bien son complementarias. No obstante, Radcliffe-Brown se ocupó más del estudio de las relaciones sociales, mientras que Mauss continuó desarrollando el estudio de las nociones cosmológicas.

Mauss vivió para sufrir la ocupación nazi de París, que terminó con su carrera activa. Resulta irónico que sea éste el período en que, por fin, Radcliffe-Brown logra unir su teoría con la tradición de Malinowski del trabajo de campo holístico. La Segunda Guerra Mundial tuvo un impacto calamitoso sobre la sociología francesa, pero, por una serie de casualidades, no afectó demasiado el desarrollo de la antropología social en Inglaterra. Estos accidentes aseguraron el predominio de la antropología social inglesa durante una generación.

VIII

La única exposición externa de la postura teórica de Radcliffe-Brown que se ha publicado es la transcripción de un seminario que dio en la Universidad de Chicago en 1937. Durante muchos años circuló ampliamente en forma mecanografiada, pero sólo se publicó después de la muerte de Radcliffe-Brown con el título de *A Natural Science of Society.* El seminario fue la respuesta a una serie de conferencias de un psicólogo importante, que sostenía que todas las ciencias sociales deben empezar y terminar por la psicología individual. Radcliffe-Brown se vio obligado a formular con detalle su propia visión de la sociología comparativa como rectora de las ciencias sociales. Las únicas exposiciones valiosas

publicadas durante su vida fueron dos ensayos, sobre el concepto de función (1935) y sobre el de estructura social (1940), y la introducción a sus ensayos completos, *Structure and Function in Primitive Society* (1952). Sin embargo, repetidamente hizo profesiones de fe, normalmente en los preliminares a análisis concretos, y es relativamente fácil abstraer los rasgos centrales de la postura teórica que sostuvo, por lo menos, desde los años veinte en adelante, y probablemente desde antes.

El objeto de estudio era el sistema social o el proceso social. Éstos eran sistemas «de verdaderas relaciones de correctividad entre individuos» o mejor dicho, entre individuos que desempeñan roles sociales, entre «personas».[23] Esto constituye la «estructura social», que no es ninguna abstracción. «Consta de la suma total de todas las relaciones sociales de todos los individuos en un momento temporal dado. Aunque, naturalmente, no puede verse íntegramente en ningún momento, podemos observarla; toda la realidad fenoménica se encuentra ahí».[24] Pero, mientras que esto sería lo que observa el investigador de campo, él describe algo distinto, la «forma estructural», es decir, la pauta normal de relaciones que él abstraía del flujo de la realidad observada. Radcliffe-Brown es muchas veces criticado por su negativa a reconocer que la «estructura social» es una abstracción, y resulta tentador replicar que su noción de «forma estructural» corresponde a lo que hoy generalmente se denomina «estructura social». Esto es cierto en una cierta medida, pero incluso la «forma estructural» era una descripción generalizada más bien que un modelo. Como escribió a Lévi-Strauss en una ocasión:

> Yo utilizo el término «estructura social» en un sentido tan diferente del de usted que la discusión resulta tan difícil que es improbable que sea provechosa. Mientras que, para usted, la estructura social no tiene nada que ver con la realidad, sino con los modelos que se construyen a partir de ella, yo considero la estructura social como una realidad. Cuando recojo una determinada concha marina en la playa, la reconozco poseedora de una estructura particular. Puedo encontrar otras conchas de la misma especie que tengan una estructura similar, de tal forma que podría decir que hay una forma de estructura característica de la especie. Al examinar cierto número de distintas especies, puede que sea capaz de reconocer una cierta forma o principio estructural general, el de una hélice, que podría expresarse por medio de una ecuación logarítmica. Entiendo que la ecuación es lo

23. *A Natural Science of Society*, p. 45.
24. Op. cit., p. 55.

> que usted entiende por «modelo». Examino un grupo local de aborígenes australianos y descubro una ordenación de las personas en cierto número de familias. A esto lo denomino yo la estructura social de ese grupo concreto en aquel momento. Otro grupo local tiene una estructura que es similar, en aspectos importantes, a la del primero. Al examinar una muestra representativa de los grupos locales de una región, puedo describir una determinada forma de estructura.
>
> No estoy seguro de si, por «modelo», entiende usted la misma forma estructural o su descripción. La misma forma estructural puede descubrirse mediante observación, incluyendo la observación estadística, pero no puede experimentarse sobre ella.[25]

La forma estructural se explicita en los «usos sociales», o las normas, que por regla general se reconocen obligatorios y que se observan ampliamente. Éstos, por tanto, tienen las características de los «hechos sociales» de Durkheim, pero una vez más Radcliffe-Brown insiste en que no son deducidos sino observados. Un uso o norma social «no lo establece el antropólogo... se caracteriza por lo que la gente dice de las normas en una sociedad dada y por lo que hacen a su respecto».[26]

Habiendo abstraído la forma social de cierto número de sociedades, se procede a la comparación y clasificación, que es el fundamento del procedimiento propiamente científico. Luego se pueden plantear las cuestiones fundamentales de la antropología social: «¿Cuántas clases distintas de sociedades hay y en qué aspectos difieren unas de otras? ¿Cuál es la esfera de variaciones y, más importante, qué características comunes han podido descubrirse mediante el análisis que son características de todas las sociedades humanas?»[27] A pesar de la significación que concedía a la comparación, no obstante, hay una cierta ambigüedad respecto a los procedimientos que defendía. Muchas veces como si siempre se debiera, en primera instancia, comparar sociedades que cultural y étnicamente están relacionadas: los distintos grupos de las Andaman, las tribus australianas, los grupos de bantúes meridionales. La meta parece haber sido muchas veces descubrir las características generales de un «área cultural», separar las variaciones locales de (pongamos) la típica forma de los andamaneses y, a veces, Radcliffe-Brown parece mantener elementos del método difusionista. Otras veces, la meta consistía más bien en com-

25. *An Appraisal of Anthropology Today*, Sol Tax y otros (eds.), Chicago, Ill., 1953, p. 109.
26. *A Natural Science of Society*, p. 58.
27. Op. cit., p. 71.

prender peculiaridades y variaciones mediante la comparación con ejemplos mejor conocidos o ya comprendidos. Por último, nunca fue claro con las unidades de comparación. Algunas veces escribía como si se pudieran comparar las formas estructurales de sistemas sociales completos, pero en otras ocasiones sugiere que sólo era posible comparar subsistemas, tales como los sistemas de parentesco o los políticos.

En cualquier caso, no quedan dudas sobre el objetivo final. Era formular generalizaciones sobre los rasgos comunes de todas las sociedades humanas. Estas generalizaciones constituirían las leyes sociales.

Radcliffe-Brown argumentaba que, aunque las estructuras sociales estuvieran en cambio, las formas sociales eran comparativamente estables. Nacen nuevos miembros de la sociedad, muere el viejo jefe y es sustituido, la gente se divorcia y vuelve a casarse; pero persisten los mismos usos sociales. La estabilidad de la forma estructural depende de la integración de sus partes y de la realización por estas partes de las tareas concretas que son necesarias para el mantenimiento de la forma. Estas son las «funciones» de las partes del sistema. Las leyes de la estática social serían exposiciones de las necesidades que tienen que afrontarse para que subsistan las formas sociales.

La necesidad básica de todas las sociedades era lo que Radcliffe-Brown denominaba la «coaptación», el ajuste mutuo de los intereses de los miembros de la sociedad. Ésta necesita alguna clase de estandarización del comportamiento, y aquí es donde aparece la «cultura», pues la cultura es el reino de las formas aprendidas de sentir, pensar y comportarse. La coaptación, en último término, requiere la estandarización de las creencias y los sentimientos, que se mantienen vivos a través de rituales y símbolos. Pero este área de la vida social —que corresponde a la «conciencia colectiva» de Durkheim— no puede estudiarse de forma aislada, como creían Malinowski y la mayor parte de los antropólogos americanos. «No se puede producir una ciencia de la cultura. Sólo se puede estudiar la cultura como una característica de un sistema social. si se estudia la cultura, siempre se está estudiando los actos del comportamiento de un conjunto específico de personas que están vinculadas en una estructura social.» [28]

Habiendo establecido las taxonomías y formulado las leyes de la estática social, es decir, las leyes de la persistencia de las formas sociales, queda un tercer conjunto de problemas. Éstos se refieren a la manera que tienen las sociedades de cambiar de

28. Op. cit., p. 106.

tipo, lo que Spencer había denominado problemas de la dinámica social. Radcliffe-Brown creía que estos problemas eran lógicamente secundarios con respecto a los problemas de la continuidad. Las leyes del cambio social deberían deducirse de las leyes de la continuidad social. Nunca les dedicó seria atención.

Las conclusiones de estas investigaciones son defraudantes. Las leyes fundamentales de la estática social resultan ser exposiciones de esta clase:

> Como parte de la coaptación social, en cualquier sociedad dada tiene que haber un determinado conjunto de formas comunes de sentir y un determinado conjunto de formas comunes de pensar.[29]
>
> Debe haber un cierto grado de coherencia funcional entre las partes constitutivas del sistema social. (Incoherencia funcional «existe siempre que dos aspectos del sistema social producen un conflicto que sólo puede resolverse mediante algún cambio del mismo sistema»).
>
> A esta ley de la necesidad de un cierto grado de coherencia funcional, podemos añadir una segunda, que es un caso especial de la primera. Cualquier vida social humana requiere la creación de una estructura social consistente en una red de relaciones entre los individuos y los grupos de individuos. Estas relaciones implican determinados derechos y obligaciones que necesitan ser definidos de tal forma que los conflictos de derechos puedan resolverse sin destruir la estructura. Esta es la necesidad que se afronta mediante la creación de sistemas de justicia e instituciones legales.[30]

La explicación consiste en mostrar cómo un uso social cumple una de estas funciones básicas, de las que depende el mantenimiento de formas sociales estables. De este modo, un ritual mantiene sentimientos de solidaridad social. Estos sentimientos deben mantenerse con objeto de que las personas jueguen sus papeles asignados; es decir, mantienen el grado de coaptividad de que depende el sistema. Esta clase de argumentos suele ser bastante plausible, pero no parece llevar a ninguna parte. En último término es tautológica. Si hay que empezar sabiendo cuáles son las funciones básicas de que depende la sociedad, ya se han establecido los problemas importantes incluso antes de comenzar a ordenar los detalles.

Por suerte, el verdadero proceder de Radcliffe-Brown era, por regla general, muy superior a su prescripción. Una y otra vez, sus

29. Op. cit., p. 102.
30. *Structure and Function in Primitive Society*, pp. 43-4.

textos comienzan por alguna afirmación banal de que las sociedades son como organismos, que por tanto deben estudiarse en términos pseudofisiológicos, etc.; pero luego procede a desarrollar análisis concretos, como ejemplos de lo que quiere decir, y estos análisis, por regla general, son originales y penetrantes. Esta es la razón de que no fuere un simple funcionalista; en la jerga de las generaciones posteriores, fue también un estructuralista. Es decir, se ocupó de las relaciones entre las relaciones sociales de distintas clases y, al explorarlas, se permitió saltos intuitivos que muchas veces produjeron visiones que todavía están por suplantar. Su mejor obra se ocupa del «totemismo» y del parentesco, es decir, de casos concretos de cosmología y organización social. Éstos habrían de convertirse en dos de los temas centrales del nuevo estructuralismo que se puso de moda después de su muerte.

IX

El «totemismo», definido ampliamente como un aspecto de la forma en que el hombre concibe la relación entre el mundo social y el mundo natural, era un tema clásico de la antropología británica, y fue uno de los temas que preocuparon a Radcliffe-Brown desde la época del estudio de las Andaman. En el totemismo, un grupo específico dentro de una sociedad adopta una actitud ritual hacia un objeto o especie natural particulares. Durkheim había argüido que determinados grupos son los objetos de los sentimientos de adhesión. Estos sentimientos, si pretenden mantenerse, deben expresarse colectivamente en el ritual y el simbolismo; una forma evidente de simbolizar el grupo social consiste en remitirse a las especies naturales. Radcliffe-Brown aceptó este argumento hasta donde llegaba: «es una forma normal de proceder que el sentimiento de pertenencia a un grupo se manifieste en algún comportamiento colectivo formalizado que haga referencia al objeto que representa al propio grupo».[31]

Pero Durkheim omitió examinar la siguiente pregunta: ¿por qué se escogen normalmente como totems las especies naturales? Es característico de Radcliffe-Brown el haber insistido en que esta cuestión debe situarse en el contexto de un problema más amplio, las relaciones rituales entre los hombres y las especies naturales en todas las sociedades, incluyendo las no totémicas. Recordaba su estudio sobre los habitantes de las Andaman, que carecían de totems, pero manifestaban «actitudes rituales» hacia

31. Op. cit., p. 124.

un cierto campo de especies naturales. Su conclusión inicial fue que las especies que tienen importancia para la subsistencia del grupo reciben un «valor ritual».

Esta cruda exposición fue elaborada. El totemismo sería «un mecanismo mediante el cual se establece un sistema de solidaridades sociales entre los hombres y la naturaleza».[32] Es una forma de introducir el mundo natural dentro del orden social o moral. Por tanto, el totemismo no sólo sería una forma de simbolizar los grupos sociales; también sería una forma de domesticar la naturaleza. En este sentido, el totemismo sería un prototipo de religión, pues la esencia de la religión es la concepción del universo como un orden social, es decir, moral.

El método es característico. El problema concreto se sitúa en un contexto amplio. Luego se exponen las leyes fundamentales que determinan una clase de actividad: v. g., los grupos deben manifestar sentimientos de solidaridad a través de rituales que utilizan símbolos. O bien, los seres humanos deben poder ver la naturaleza como una especie de parte del mismo orden moral que la sociedad... El fenómeno particular que se considera se pone entonces en relación con estas generalizaciones amplias. Y esto constituye la explicación.

El otro elemento del método es la comparación, y fue en el último ensayo sobre el método comparativo donde Radcliffe-Brown elaboró su razonamiento. Puede presumirse que había llegado a estar claro para él que los totems no se escogen generalmente por su importancia en cuanto a comida, y ahora exploró el problema de por qué se escogen concretas especies para simbolizar relaciones de grupos concretos. Observó que en algunas tribus de Nueva Gales del Sur había una división de la sociedad en dos mitades exógamas. Estas mitades se denominaban, respectivamente, por el águila y la corneja, un hombre águila se casa con una mujer corneja y viceversa. Observó que el paralelo podía encontrarse en cualquier parte: los haida del noroeste de América también tienen una división en dos mitades matrilineales, y éstas se denominan por el águila y el cuervo. En Australia habían muchos ejemplos de mitades exogámicas que se denominaban por pares de pájaros, y estos pájaros tendían a estar vinculados también en los mitos. Además, se podían encontrar en Australia otros tipos de división dual, incluyendo mitades endogámicas, o incluso de generaciones alternativas, que se denominaban de forma similar por parejas de pájaros, y no sólo de pájaros, sino también a veces por parejas de animales como dos especies de canguro, o el murciélago y el trepa-árboles.

32. Op. cit., p. 131.

Todavía más; donde se encontraban estas divisiones, los dos pájaros o animales en cuestión solían representarse en los mitos como oponentes en alguna clase de conflicto. Radcliffe-Brown seguía:

> Por tanto, un estudio comparativo nos revela el hecho de que las ideas de los australianos sobre el águila y la corneja sólo es un ejemplo concreto de un fenómeno muy extendido. En primer lugar, estos cuentos interpretan los parecidos y las diferencias de las especies animales en base a las relaciones sociales de amistad y de antagonismo tal como se conocen en la vida social de los seres humanos. En segundo lugar, las especies naturales se colocan por parejas de opuestos. Sólo pueden considerarse así si existe algún aspecto en que se parezcan. De esta forma, el águila y la corneja se parecen en que son dos destacados pájaros carnívoros (...y los aborígenes australianos se tienen a ellos mismos por carnívoros).
>
> Ahora podemos responder a la pregunta «¿Por qué el águila y la corneja?» diciendo que se escogen como representantes de cierta clase de relación que podríamos denominar de «oposición».
>
> La idea australiana de lo que aquí se denomina «oposición» es una concreta aplicación de la asociación por contradicción que es un rasgo universal del pensamiento humano, de tal forma que pensamos por pares de contrarios, arriba y abajo, fuerte y débil, blanco y negro. Pero la concepción australiana de la «oposición» combina la idea de la pareja de contrarios con la de una pareja de oponentes. En los cuentos sobre el águila y la corneja, los dos pájaros son oponentes en el sentido de ser antagonistas.[33]

Un estudio comparativo de las mitades muestra que se consideran encerradas en una especie de alianza competitiva, al mismo tiempo emparejadas y opuestas. Esta es la clase de relación que suele manifestarse en la «burla» formalizada. Por tanto, es adecuado que deban simbolizarse por dos especies naturales vinculadas, que a su vez se representan como contrarias en algún sentido y también como competidoras.

Lévi-Strauss se ha apoderado de este último desarrollo de la teoría de Radcliffe-Brown sobre el totemismo y ha sugerido que representa su punto de partida e, incidentalmente, una aproxima-

33. "The Comparative Method in Social Anthropology" (1952), reimpreso póstumamente en *Method in Social Anthropology*, Srinivas (ed.), Chicago, 1958, pp. 117-8.

ción al modo de razonar de la lingüística estructural.[34] En realidad, la noción de Radcliffe-Brown de la oposición incluye el nivel lingüístico de emparejamiento binario, pero se aplica más concretamente a la oposición social entre grupos que se manifiesta en alguna forma de conflicto. Sin embargo, en esta teoría, la dimensión estructuralista del pensamiento de Radcliffe-Brown puede distinguirse claramente, junto con la insistencia sobre la función.

X

La especialidad concreta de Radcliffe-Brown era el parentesco y éste fue el campo en que fue más libre para desarrollar sus propias visiones, puesto que Morgan y Rivers habían confiado en las explicaciones históricas de los sistemas de parentesco y la escuela del *Année Sociologique* no se había ocupado del tema.

Radcliffe-Brown veía el sistema de parentesco y matrimonio como un conjunto de usos sociales interrelacionados que se basaba en el reconocimiento de ciertas relaciones biológicas para propósitos sociales. Los sistemas incluían la terminología de parentesco, las redes de relaciones entre parientes, el conjunto de derechos, obligaciones entre parientes, el conjunto de derechos, obligaciones y usos asociados con los roles concretos de parentesco y las creencias y prácticas rituales asociadas con el parentesco, incluyendo, por ejemplo, las creencias sobre la procreación o la veneración de los antepasados.

Al investigar un sistema de parentesco se concentró en dos aspectos: I) los usos que gobiernan las relaciones entre parientes; y II) los términos que se utilizan para dirigirse a los parientes y para referirse a ellos. La terminología del parentesco tiene una cierta prioridad, tanto lógica como con respecto al método. Esto se debe a que «la verdadera relación social entre una persona y su pariente, en cuanto determinada con derechos y obligaciones o actitudes y modos de comportamiento socialmente sancionados, está en mayor o menor medida fijada por la categorgía a que pertenece el pariente».[35] Al mismo tiempo, no hubiera estado dispuesto a admitir ningún intento de argumentar que una parte del sistema de parentesco tiene prioridad en términos causales. Por ejemplo, Rivers había argumentado que la forma de las reglas de matrimonio determinaban la terminología Esto era inaceptable. Las regulaciones del matrimonio y la terminología necesariamen-

34. Claude Lévi-Strauss, *Totemism,* Londres, 1962. Especialmente pp. 83-92.
35. "The Study of Kinship Systems", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 1941, pp. 63-4. (Reimpreso en *Structure and Function.*)

te eran coherentes, pero no existían razones para argumentar que unas u otra fueran anteriores o unas determinaran a la otra.

Las sociedades como las de las islas Andaman y de los aborígenes australianos estaban organizadas por los principios de parentesco y residencia, y los grupos residenciales estaban informados por los principios del sistema de parentesco. Por tanto, en las sociedades de este tipo, el estudio de la estructura social significa fundamentalmente el estudio del sistema de parentesco. El eje del sistema de parentesco sería la familia (esto lo tomó de Westermarck). Sin embargo, había varias formas posibles de tratar a los parientes fuera del círculo de la familia. A todas luces, la opción era clasificarlos junto con los miembros de la familia, como ocurre en los sistemas de parentesco «clasificatorios» que identificó Morgan; o bien podrían distinguirse los miembros de la familia de los otros parientes, como era la práctica entre los esquimales y los europeos contemporáneos. Radcliffe-Brown se concentró sobre la lógica de los sistemas «clasificatorios» de terminología de parentesco.

Cualquier sistema clasificatorio opera con alguna combinación de tres principios básicos. Antes que nada, los hermanos y hermanas comparten un sentimiento de solidaridad y son tratados por los extraños como una unidad. Esto genera el principio de «la unidad del grupo de germanos *(siblings)*», que influye en la categorización de los parientes. Por ejemplo, en algunas tribus de África del Sur yo llamo a mi madre *mma,* extendiendo el mismo término a sus hermanas e incluso llamando a su hermano *malome,* literalmente, «madre varón».

En segundo lugar, las sociedades que operan con terminologías de parentesco clasificatorias también tienen linajes, es decir, hay grupos solidarios formados por los descendientes por una línea (trazada sólo por los varones o por las hembras) de un único antepasado. Los miembros del linaje, como los germanos, comparten un sentimiento de unidad; y los extraños tratan al linaje como una unidad. Esto da lugar al «principio de la unidad del grupo de linaje», que explica posteriores rasgos peculiares de los sistemas de parentesco clasificatorios. Por ejemplo, entre los indios fox patrilineales yo llamo «hermano de la madre» a todos los hombres del linaje de mi madre y «hermana de la madre» a todas las mujeres, sin tener en cuenta su generación. Esto se debe a que yo pertenezco a un linaje distinto (el de mi padre) y, por tanto, para mí, todos ellos son igualmente miembros de otro grupo corporativo, con el que estoy vinculado a través de mi madre.

En tercer lugar, Radcliffe-Brown describía el principio de la generación. En todos los sistemas de parentesco, los miembros de

generaciones sucesivas están mutuamente distanciados, por razones que retroceden a la necesidad de transmitir la cultura y socializar a los nuevos miembros de la sociedad, funciones que exigen disciplina y control. Pero los miembros de generaciones alternantes (abuelos y nietos) tienden a «fusionarse». Sus relaciones son fáciles e igualitarias, y en muchas sociedades existe la noción de que el nieto sustituye al abuelo en el sistema social. Estas combinaciones y oposiciones generacionales también pueden reflejarse en los términos que se utilizan para la clasificación de los parientes. Verdaderamente, algunos sistemas de parentesco, los sistemas «hawaianos», clasifican a los parientes únicamente sobre la base de la generación.

Estos tres principios, pues, que reflejan condiciones sociales subyacentes muy generalizadas, generan los diversos sistemas de terminología de parentesco. La aproximación desarrollada por Radcliffe-Brown contrasta agudamente con el método clásico, en el que las terminologías de parentesco se consideraban como fósiles pertenecientes a sistemas de parentesco desaparecidos. Por ejemplo, podría sugerirse que en aquellas sociedades en que el término «padre» abarca un gran número de hombres, esto reflejaba un anterior período de promiscuidad en el que realmente no se podía estar seguro de quién era el padre de uno. Radcliffe-Brown rechazó todas estas explicaciones espectaculares y reduccionistas. La terminología tiene sentido en términos de los sistemas de parentesco contemporáneos.

Pero, mientras que el estudio de la terminología era la mejor forma de aproximación a la comprensión de los sistemas de parentesco, los sistemas eran esencialmente sistemas de relaciones sociales, y estos se modelaban mediante las clases de solidaridad y opción que dominan todas las relaciones sociales. El análisis más interesante de Radcliffe-Brown sobre estos principios aparece en su tratamiento de las «relaciones chistosas», problema al que volvió una vez tras otra en su obra.

Uno de los ejemplos clásicos de relaciones de burla lo aportó Junod en su informe sobre los thonga de Mozambique, y éste fue el ejemplo que estimuló el primer ensayo de Radcliffe-Brown sobre el problema. Entre los thonga existe una relación relajada y amistosa entre un hombre y el padre de su madre:

> Sin embargo, caso de que un niño se tomara demasiada libertad con su *kokwana*, el anciano le diría: «Ve a jugar con tu *malume* (hermano de la madre)». Verdaderamente el malume es, para su sobrino uterino, absolutamente distinto de todos los demás parientes. No necesita tenerle ningún respeto. «Se va a hacer *bombela* en su aldea; se hace lo que

se quiere. Se coge toda la comida que se quiere sin pedir permiso. Si se está enfermo, él lo cuida a uno de manera especial y hace sacrificios»... «Cuando el *mupsyana* va a casa de su tío materno acompañado de sus camaradas que se huelen una buena comida, las esposas del *malume* (hermano de la madre) le llaman: "¡Ven, marido! Mira, tu *malume* ha escondido algo de comida en la parte posterior de la choza... detrás de la gran cesta. Ve y cógela". El muchacho roba la comida, sale corriendo con ella y se la come hasta el último bocado con sus amigos. El *malume* vuelve y se enfada. Pero cuando oye que la burla ha sido cosa de su *mupsyana*, se encoge de hombros... Cuando, otro día, el sobrino viene otra vez, el *malume* dice: "El otro día nos dejaste muertos de hambre"; "¿Hay más comida a mano para que pueda repetirlo?", responde el chico.»

A veces el propio *malume* (hermano de la madre) señala a una de sus esposas y dice al *ntukulu:* «Ésta es tu esposa. ¡Déjala que te trate bien». La mujer goza mucho con la situación, que encuentra muy divertida. Hace una fiesta para el *ntukulu* y le llama *nkata*, marido. La cosa va tan lejos que a veces el sobrino le dice al tío: «Por favor, date prisa y muérete, que pueda yo tener a tu esposa». «¿Quieres matarme con un fusil?», dice el *malume*... Pero toda la conversación es pura broma.[36]

¿Cuál es la explicación de este comportamiento extraordinario, «de burla», como ha venido a denominarse en la literatura, caracterizado por la ruptura de las convenciones incluso fundamentales que gobiernan el uso de la comida y del sexo, y por los insultos que no se tolerarían en ninguna otra situación? Esta clase de comportamiento se da en cierto número de sociedades, entre individuos y también, como reconoce Radcliffe-Brown, entre grupos. De manera característica de su tiempo, Junod explicaba las costumbres de los thonga en términos de una conjetura sobre la sociedad thonga prehistórica. Sugirió que, aunque ahora eran patrilineales, los thonga habían sido antiguamente «matriarcales». Las costumbres que subsistían en las relaciones entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana eran reliquias de una edad anterior, cuando ambos hubieran sido miembros del mismo grupo corporativo, y el chico hubiera sucedido en el cargo al hermano de su madre.

En su primer ensayo sobre el problema, publicado en 1924,

36. Henri A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, Neuchâtel (Suiza), 1912, pp. 227-8.

Radcliffe-Brown sólo se ocupaba de esta relación entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana. Se deshacía de las conjeturas históricas de Junod carentes de apoyo y insistía en que la explicación debía encontrarse en la situación contemporánea. Entre los thonga, el hombre es disciplinado y controlado por su padre. En contraste, la madre es una figura amorosa y tolerante. Los sentimientos que se experimentan por la madre se extienden, conforme se crece, a los germanos, incluyendo al hermano de ella, que se considera y trata como «madre varón». El padre de la madre, de forma similar, se considera una figura tolerante y permisiva, y verdaderamente todos los hombres del linaje de la madre se agrupan juntos y tratan de forma similar. Incluso los espíritus de los antepasados por parte de madre se consideran más amables e indulgentes que los del padre.

Esta clase de explicación fue invocada muchas veces por Malinowski y ha llegado a ser conocida como la hipótesis «extensionista», puesto que argumenta a partir de las relaciones dentro de la familia sobre las relaciones con parientes más lejanos, y presupone que el niño, conforme crece, extiende los sentimientos que ha desarrollado por sus padres a los germanos de éstos. Las debilidades del argumento son abundantes. Bastará, por el momento, señalar que presupone que cada niño construye la relación consuetudinaria con el hermano de la madre a partir de cero; y no da razones de la tolerancia del hermano de la madre ante las demandas del hijo de su hermana. (Evans-Pritchard intentaría más tarde salvar el argumento de Radcliffe-Brown mediante una ingeniosa solución a este problema.)[37]

Luego Radcliffe-Brown adoptó un nuevo rumbo. En vez de razonar en términos de extensión de los sentimientos, situó el problema —y más ampliamente, toda la cuestión de las relaciones de burla— en el contexto del abanico de formas posibles de «alianza». Las relaciones sociales se dividirían en las de los miembros de un grupo corporativo y las de los miembros de diferentes grupos. Las últimas se subdividirían nuevamente. Unas dependen de la común pertenencia a una comunidad política. Otras serían relaciones contractuales. Por último, existirían relaciones sociales de «alianza» o «asociación» entre individuos o grupos que en otro caso estarían socialmente separados. Tales relaciones de asociación se clasificaban a su vez en cuatro tipos: I) basado en el matrimonio; II) basado en el intercambio de bienes o servicios; III) basado en la hermandad de sangre u otra institución similar; y IV) los que presentan la forma de relaciones de burla. Por tanto, una relación de burla se identifica como una de las

37. Evans-Pritchard, "The Study of Kinship in Primitive Societies", *Man*, 1929.

posibles dentro de un campo limitado de relaciones posibles entre miembros de grupos socialmente separados. Puede encontrarse aisladamente o junto con una u otra forma de asociación.

Esto situaría la relación en el contexto adecuado, pero ¿por qué se manifiesta en burla? Para comprenderlo debe examinarse todo el campo de la etiqueta que regula el comportamiento de los roles de parentesco. Los tipos generales de comportamiento asociados con el parentesco pueden clasificarse en dos conjuntos de oposiciones: respeto contra familiaridad, y burla contra evitación. El respeto tipifica las relaciones con los padres, la familiaridad las relaciones entre germanos. La burla y la evitación son característicos de la relación con determinados parientes y afines que no pertenecen al linaje de uno. Son formas extremas de familiaridad y de respeto. La burla se encuentra más habitualmente en las relaciones entre primos cruzados; la evitación es más típica de las relaciones entre miembros de generaciones alternadas, entre hombre y mujer y sus parientes políticos. Pero la burla y la evitación sirven a un propósito similar: ambos protegen la delicada relación entre las personas que están unidas en un conjunto de lazos, pero separadas por otros; por ejemplo, entre miembros de distintos linajes que están aliados por matrimonio. Como recordaba Radcliffe-Brown:

> Una vez pregunté a un indígena australiano por qué tenía que evitar a su madre política, y su respuesta fue: «Porque ella es mi mejor amiga en el mundo; ella me ha dado mi esposa». El mutuo respeto entre el hijo político y los padres políticos es un modo de amistad. Evita los conflictos que pudieran presentarse a través de la divergencia de intereses.[38]

El análisis, pues, concluye con una generalización. Tanto la burla como la evitación son «modos de organizar un sistema determinado y estable de compartimento social, en el que los componentes conjuntivos y disyuntivos... se mantienen y combinan».[39]

Una vez más en este caso, el análisis termina con una exposición de función, pero su valor duradero deriva de la exposición anterior de las formas estructurales en que se presenta la «alianza». A este nivel, el análisis encaja con el análisis del totemismo, especialmente con las relaciones del tipo águila/corneja, entre mitades que intercambian mujeres y están unidas en su oposición. También se ha observado que, aunque no cita a Freud, la teoría

38. *Structure and Function in Primitive Society*, p. 92.
39. Op. cit., p. 95.

de las relaciones de burla es congruente con la famosa teoría de Freud sobre el chiste.

XI

Las publicaciones de Radcliffe-Brown fueron escasas, considerando su reputación y el impacto que tuvieron sus ideas en la antropología social. Buena parte de ellas son ensayos para ocasiones especiales, y un rasgo llamativo son las reiteradas exposiciones programáticas, los manifiestos de su sociología comparativa. En estos, estableció el lugar de la antropología social dentro de las ciencias sociales y prescribió sus métodos y objetivos propios. El primero de ellos, publicado en 1923, señala su nombramiento para la cátedra de antropología de Ciudad del Cabo. El último que apareció en vida, una nota en *Nature*, en 1954, repetía temas similares, y estos mismos seguían repitiéndose en el manuscrito inacabado del libro de texto en que trabajaba en el momento de su muerte. Se pueden distinguir cambios menores de su postura, notablemente el nuevo énfasis conceptual en la «estructura social» más bien que en la cultura, a partir de más o menos 1930, pero mantuvo una postura notablemente consecuente durante la mayor parte de su vida profesional.

Su preocupación principal siempre fue distinguir la antropología social —o sociología comparativa, que él igualaba a la sociología de la escuela del *Année*— de la etnología. La etnología fue una verdadera fuerza en Inglaterra hasta finales de la década de los veinte, y siguió siendo durante mucho tiempo un interés central de los antropólogos americanos. La primera objección de Radcliffe-Brown fue que los etnólogos argumentaban a partir de testimonios insuficientes. No eran estrictamente historiadores, puesto que las sociedades de que se ocupaban carecían de conciencia histórica, y su historia no estaba documentada. Como los sabios escoceses del siglo dieciocho, estaban empeñados en una «historia conjetural», una empresa completamente acientífica.

No es que él tuviera nada contra la historia, insistía Radcliffe-Brown. La verdadera historia podía iluminar los estudios sociales. Pero —y éste fue su segundo argumento y quizás el más importante— siempre se pueden comprender las sociedades desde un punto de vista ahistórico. Un estudio del parlamento británico se iniciaría, convencionalmente, rastreando su desarrollo a lo largo de un gran período de tiempo, quizás durante un milenio. Pero sería absolutamente posible escribir un estudio esclarecedor

sobre su estructura y rol contemporáneos. Esta exposición, aparentemente perogrullesca, no carecía de significación. Pero, tanto en Europa como en América, el sentido común y la ciencia estaban imbuidos del punto de vista histórico. La cuestión que normalmente se planteaba era: ¿cómo llegó a producirse esto? Aprehender la nueva pregunta que Durkheim se estaba haciendo suponía todo un acto imaginativo: ¿qué significa esto y cuáles son sus circunstancias?, y reconocer que se podía contestar sin ocuparse primero de la cuestión histórica.

Aunque Radcliffe-Brown siempre identificó el punto de vista pseudohistórico como la principal amenaza, también se ocupó de defender la integridad de la antropología social en otros frentes. Como Durkheim, se mostró ambivalente con respecto a la psicología. Los hechos sociales no podrían explicarse en términos de la psicología individual, pero era posible que algunas formas de psicología pudieran ayudar a la sociología. Como Malinowski, durante algunos años defendió la teoría de Shand de los sentimientos, pero mientras que Malinowski se declaró más adelante behaviorista, Radcliffe-Brown simplemente descartó sus supuestos psicológicos, o los dejó implícitos. Defendió que la nueva sociología debía mantener una relación cautelosa pero amigable con la psicología. Su relación debía ser bastante parecida a la que existe entre la física y la química, que también estudian una misma realidad con distintos métodos y en términos de diferentes teorías. A diferencia de Malinowski, nunca experimentó con la teoría psicoanalítica.

En la última parte de su vida, el combate se extendió a Malinowski y a los antropólogos americanos que, como Malinowski, insistían en el desarrollo de una «ciencia de la cultura». Estos autores trataban las relaciones sociales como partes de la configuración total del comportamiento del que se ocupaban, pero de ninguna manera como la parte fundamental. Tampoco consideraban que las relaciones sociales constituyeran sistemas diferenciados, que no se debían reducir a otra clase de relaciones. Ésta fue la cuestión clave de la controversia. Las diferencias que se produjeron entre Malinowski y Radcliffe-Brown, especialmente durante los años treinta, tal vez fueran en parte un problema político; pero también había una importante y creciente diferencia sobre cuestiones de teoría.

Después de su retiro Radcliffe-Brown —molesto por haber sido agrupado con Malinowski como «funcionalista»— trazó la historia de sus diferencias. Cuando Malinowski llegó por primera vez a Inglaterra, en 1910, mostró a Radcliffe-Brow un texto que había escrito sobre los aborígenes australianos que presentaba el punto de vista de Durkheim sobre la función social. En 1914, en la his-

tórica reunión de la Sección H de la *British Association* en Australia, «Tuvimos una dilatada discusión sobre antropología y los fines y métodos de la investigación de campo, y llegamos a un acuerdo casi total».[40] Pero, a finales de los años veinte, Malinowski comenzó a propagar la teoría de la «antropología funcional», que se ocupaba de todo un campo de funciones no sociales. En la siguiente década, cada vez se inclinó más a explicar los hechos sociales por referencia a las necesidades biológicas o culturalmente derivadas. «Gradualmente llegó a pensar que la materia no se ocupaba de las relajaciones sociales y las interacciones humanas, sino de la "cultura"».[41] Por el contrario, Radcliffe-Brown siempre compartió el punto de vista de Durkheim y Roscoe Pound, una perspectiva que «no se ocupaba de las funciones biológicas, sino de las funciones sociales, no del "individuo" biológico abstracto, sino de las "personas" concretas de una determinada sociedad. No puede expresarse en términos de cultura».[41] De hecho, más tarde escribió: «En cuanto adversario consecuente del funcionalismo de Malinowski, podría ser calificado de antifuncionalista».[42]

Radcliffe-Brown concedió a veces que la etnología, o la psicología, o la antropología cultural, podían desarrollar sus propios entramados válidos para el análisis de las costumbres, pero él era escéptico. No obstante, su principal preocupación fue establecer los límites del empeño que consideraba más prometedor y de sostenerlo contra todas las recusaciones.

El rasgo sobresaliente de la obra madura de Radcliffe-Brown es su unidad de propósito. Una y otra vez, expuso su concepción de la sociología como una especie de ciencia natural y, por tanto, como opuesta a las reconstrucciones conjeturales. Volvió sobre los mismos problemas: el totemismo y el culto a los antepasados; las terminologías de parentesco, el avunculado y las relaciones de burla; y el derecho. Y permaneció fiel al mismo conjunto de ejemplos, tomados de Australia, Norteamérica y, en ocasiones, de África del Sur, los antiguos romanos, los teutones o los chinos. Su fuerza radica en su claridad, en su certeza y en su dedicación. Éstas le ganaron discípulos.

XII

Fueron tan pocas las personas que participaron en la antropología social inglesa antes de la Segunda Guerra Mundial que se

40. "A Note on Functional Anthropology", *Man*, 1946, p. 38.
41. Op. cit., pp. 39-40.
42. "Functionalism: A Protest", *American Anthropologist*, 1949, p. 321.

puede ser esquemático sobre el periodo de entreguerras sin dar lugar a seria distorsión. Los años veinte presenciaron el desafío a la aproximación histórica clásica y la aceptación del trabajo de campo intensivo por observación participante como la base para hacer carrera en antropología. Los años treinta fueron la década de Malinowski y la *London School of Economics.* En esta época parecía posible que la antropología inglesa y la norteamericana pudieran hacer un viaje común concertado, orientándose hacia la perspectiva sincrónica. En 1930, Boas, el principal etnólogo norteamericano, escribió:

> Si conocemos completamente todo el marco biológico, geográfico y cultural de una sociedad, y si comprendemos en detalle las formas de reaccionar de los miembros de la sociedad en cuanto conjunto a estas condiciones, no tenemos necesidad de un conocimiento histórico de los orígenes de la sociedad para comprender su comportamiento... Un error de la antropología moderna, tal como yo la entiendo, se encuentra en el excesivo énfasis puesto en la reconstrucción histórica, cuya importancia no debe ser minimizada, en comparación con el estudio penetrante del individuo bajo la coacción de la cultura en que vive.

Como observó Eggan, «algunos de alumnos de Boas llegaron a creer que "ellos lo habían sabido siempre"».[43] Pero la antropología americana siguió una dirección distinta, hacia la interpretación psicológica de la cultura, con la psicología de la gestalt, apareciendo juntos la teoría del aprendizaje y el psicoanálisis en los bien conocidos estudios de Margaret Mead y Ruth Benedict.

La verdadera ruptura entre las tradiciones británica y americana se produjo con el predominio de Radcliffe-Brown en la antropología inglesa, después de su regreso a Oxford en 1937, y la posterior partida de Malinowski hacia los Estados Unidos. En Inglaterra, los años cuarenta fueron la década de Radcliffe-Brown, Oxford y el estructuralismo sociológico.

No puedo evitar especular sobre lo que hubiera ocurrido caso de haber permanecido Malinowski en Londres y Radcliffe-Brown haber seguido en Chicago; o, claro está, si ambos hubieran trabajado en Inglaterra durante las décadas de los treinta y los cuarenta. El problema exagera la importancia, en este período, de los desplazamientos casuales de dos individuos entre el reducido número de puestos de poder que existían. Sin embargo, hay

43. La cita de Boas y el comentario aparecen en el ensayo de Fred Eggan "One hudred years of ethnology and social anthropology", en J. O. Brew (ed.), *One Hundred Years of Anthropology,* Cambridge, Mass., 1968, pp. 136-7.

indicios de que, incluso en los años treinta, la nueva generación de antropólogos ingleses se iba desplazando hacia la sociología, en su búsqueda de un armazón analítico que les ayudara a interpretar los ricos materiales que se habían traído del campo de investigación. Esto se ve en las aportaciones de Fortes y Schapera al symposium sobre cambio cultural en África, que aparecieron en 1938, y en algunas de las monografías de los alumnos de Malinowski, esporádicamente en *We the Tikopia* (1936), de Firth, y más consistentemente en el *Handbook of Tswana Law and Custom* (1938), de Schapera, y *Law and Order in Polynesia* (1934), de Hogbin, al que Malinowski colaboró con una fogosa introducción, repitiendo sus dogmas fundamentales, con objeto de infundir bríos al lector contra las herejías que iban a continuación.

Pero incluso esta breve lista incluye varios estudiosos que habían estado expuestos a las enseñanzas de Radcliffe-Brown en Sydney o en ciudad del Cabo. Pocas dudas caben de que proporcionó un armazón para el análisis más satisfactorio que el de Malinowski, aunque tanto uno como otro llevaron al máximo las debilidades de sus fuerzas.

III. LOS AÑOS TREINTA Y LOS CUARENTA: DE LA FUNCIÓN A LA ESTRUCTURA

Mi corazonada es que por lo menos algunas de las diferencias entre la obra de Malinowski y la de Radcliffe-Brown podrían ponerse en correlación con sus personalidades. Radcliffe-Brown, en agudo contraste con Malinowski, me parece más apartado de la vida, moderno o tribal, y sin estrechos lazos familiares... Además, en comparación con Malinowski, sus relaciones con los hombres parecían ser más fáciles que sus relaciones con las mujeres. También Radcliffe-Brown tuvo discípulos en el verdadero sentido de la palabra. Los estudiantes de Malinowski aprendieron de él, pero también le discutieron, replicaron con impertinencia e hicieron chistes sobre él. Él quería lealtad (había que estar de su lado), pero no reverencia... Radcliffe-Brown, por otra parte, reunió a su alrededor un grupo de fieles discípulos. Nunca he oído a ninguno de ellos criticarlo o burlarse de él. Hoy, algunos de estos antropólogos ingleses, ahora hombres maduros, parecen participar en un culto al antepasado.[1]

HORTENSE POWDERMAKER

I

Casi toda la primera generación de estudiantes de antropología de la era funcionalista pasaron por los seminarios de Malinowski. Incluso los que estaban ligados a otras universidades tuvieron el puntillo de asistir. Durante la década posterior a 1924 ésta fue la única escuela que tuvo importancia. El seminario incluía todos los estudiantes interesados, cualquiera que fuese su posición; varios miembros de la facultad; estudiosos visitantes de otros departamentos y del extranjero (incluyendo, durante una temporada, a C. K. Ogden y Talcott Parsons); funcionarios y misioneros en vacaciones de las colonias; y periódicamente aturdidos aficionados, de los que algunos incluso fueron reclutados para la profesión y enviados a hacer trabajos de campo en algún lugar exótico.

1. Hortense Powdermaker, *Stranger and Friend*, Londres, 1966, pp. 42-3.

No había enseñanza formal. Los participantes en el seminario iban esperando verse estimulados por las discusiones más bien que por aportaciones formales, y especialmente por las intervenciones de Malinowski. Conforme los primeros alumnos partieron al campo de estudio y regresaron, aumentó la amplitud de material disponible y las nociones teóricas fueron forzadas, puestas en cuestión, justificadas y, en ocasiones, abandonadas, aunque rara vez por el propio Malinowski. Todas las grandes monografías de este período presentan la huella de estas discusiones. Tal vez, tanto como sus ideas, se impuso la personalidad de Malinowski: arrogante, entusiasta e irreverente.

La nueva antropología, creada por un polaco en la académicamente poco convencional *London School of Economics,* atrajo una multitud desacostumbrada de estudiantes. Predominaron los extranjeros, y muchos eran expertos en otros campos que habían sido reconocidos como bien preparados eruditos. Procedían de diversos campos, pero eran un pequeño grupo y constituyeron un núcleo profesional bien trabado. Todavía en 1939 sólo existían unos veinte antropólogos sociales profesionales, en el sentido moderno, en la Commonwealth británica, y la mayor parte de ellos habían pasado algún tiempo con Malinowski. Estos rasgos de la profesión son significativos, pues facilitaron el intercambio de ideas y los virajes concertados a nuevos puntos de vista.

La americana Hortense Powdermaker, una sindicalista, llegó a la *L. S. E.* en 1925. Escribe:

> Durante mi primer año en la *L. S. E.* sólo había tres estudiantes graduados en antropología. Los dos primeros fueron E. E. Evans-Pritchard y Raymond Firth. Isaac Schapera llegó el segundo año y pronto se nos unieron Audrey Richards, Edith Clarke, el fallecido Jack Driberg, Camila Wedgewood y Gordon y Elizabeth Brown. Entre nosotros, y con Malinowski, se crearon fuertes lazos personales; era una especie de familia con su habitual ambivalencia. La atmósfera estaba dentro de la tradición europea; el maestro y sus alumnos, unos de acuerdo y otros en contra.[2]

De los tres, Evans-Pritchard era el único nacido en Inglaterra. Firth era de Nueva Zelanda y Schapera fue el primero de una larga lista de reclutas sudafricanos, muchos de ellos judíos. Había sido estudiante con Radcliffe-Brown en Ciudad del Cabo y, cuando terminó el grado de *master,* éste le aconsejó que escogiera entre proseguir sus estudios con Malinowski en Londres o con Lowie

2. Op. cit., p. 36.

en los Estados Unidos. Consideraba que eran las otras dos únicas personas del mundo competentes para preparar a antropólogos.

Es notable la elevada proporción de mujeres entre los primeros estudiantes de Malinowski; al igual que los extranjeros, constituían un grupo marginal que se sentía atraído por esta nueva empresa. Muchas de ellas se convirtieron en antropólogas profesionales y Audrey Richards, una especialista en ciencias naturales de Cambridge, muy pronto se convirtió en figura destacada.

El primer grupo organizado con una beca de investigación estaba constituido por el equipo de investigaciones de Rockefeller del nuevo *International African Institute*. Fueron Fortes, Nadel y Hofstra, que se unieron al seminario de Malinowski a principios de los años treinta y a quienes éste calificaba colectivamente de «los mandarines». Fortes —otro judío sudafricano— ya se había doctorado en psicología y había trabajado durante varios años en una clínica para niños situada en el este de Londres. Nadel, sin embargo, tenía los antecedentes más románticos. A la edad de treinta años se había doctorado en psicología y filosofía por la Universidad de Viena y era un músico consumado. Había publicado estudios sobre filosofía de la música, incluyendo un libro sobre tipología musical y una biografía de Busoni. También había dirigido programas de música exótica en Radio Viena y recorrido Checoslovaquia con su propia compañía de ópera.[3]

Hay un salto generacional perceptible entre estos estudiantes que asistieron a los seminarios durante la década inicial de Malinowski y los que fueron a la *L. S. E.* en los últimos años de su reinado. El primer grupo de estudiantes estaba constituido por especialistas en otros campos que se habían convertido a la antropología (excepto en el caso de Schapera). El siguiente grupo empezó más joven, en conjunto, e incluía una gran proporción de personas ya preparadas en antropología a nivel de pregraduados. Algunos procedían de África del Sur, donde Schapera y Winifred Hoernlé predicaban el nuevo evangelio. En 1930 Schapera, después de volver a África del Sur, sustituyó durante un año a Mrs. Hoernlé en la Universidad de Witwatersrand de Johannesburgo. En su primera clase contó con Max Gluckman, Ellen Hellman, Eileen (Jensen) Krige y Hilda (Beemer) Kuper. Todos ellos se convirtieron en antropólogos profesionales y, a excepción de Eileen Krige, todos fueron a estudiar con Malinowski. Una emigración similar se produjo en Australia, luego que Radcliffe-Brown fundara el departamento de antropología en Sydney. A Malinowski empezaron a llegarle estudiantes procedentes de Australia y Nueva Zelanda, entre ellos Hogbin, Hart, Piddington, Kaberry y Stanner.

3. Recuerdo de Nadel por Fortes, en S. F. Nadel, *The Theory of Social Structure*, Londres, 1957.

II

El predominio de Malinowski duró, aproximadamente, desde 1924 hasta 1938. Le siguió el movimiento sociológico, dirigido por Radcliffe-Brown. El viraje es evidente en las monografías de la época. Hay un período de estudios «funcionalistas» en los años treinta; luego un período de transición; y, a partir de 1940, una oleada de estudios neoradcliffe-brownianos. Hay un tiempo de retraso entre la emergencia del nuevo consenso teórico y su aparición pública en forma de monografías. Lo cual es inevitable, dada la cantidad de tiempo que discurre entre el momento en que el etnógrafo parte al campo de investigación y el momento de publicación, pero las fases que he diferenciado pueden, no obstante, ser identificadas con cierta exactitud.

El segundo viaje de esta época no fue completamente consecuencia de una iniciativa dentro de la profesión. Fue el traslado del Pacífico a África. Ahora los antropólogos empezaron a estudiar sociedades en gran escala, que muchas veces resultaban difíciles de limitar geográficamente, y que contaban con instituciones políticas complejas. Estos nuevos focos de interés tuvieron una influencia clara sobre el desarrollo teórico, sobre todo después de la publicación, en 1940, de *African Political Systems*.

Pero por debajo de todo esto se mantenía el énfasis malinowskiano por el trabajo de campo con observación participante. Este énfasis se convirtió en el sello de la antropología social inglesa. Las reglas eran claras: había que permanecer por lo menos un año, preferiblemente dos, en el campo de investigación, trabajando tan pronto como fuera posible en lengua vernácula, viviendo apartado de los demás europeos y, en alguna medida, como miembro de la comunidad que se estuviera estudiando; y sobre todo, el antropólogo tiene que hacer una transferencia psicológica: el «ellos» tiene que convertirse en «nosotros». Por supuesto, no todo el mundo observaba todas las reglas. De hecho, ahora resulta claro que el propio Malinowski no lo hizo. Sin embargo, como recientemente observó Hortense Powdermaker, las líneas directrices que Malinowski estableció para sus estudiantes representaban un ideal:

> Sus estudiantes, como los seguidores y nuevos conversos en general, pudieron cumplir los dogmas del mito más que el propio taumaturgo que nos los dio. Yo, personalmente, siempre le he quedado agradecida. Probablemente, gracias

al mito todos nosotros tuvimos más suerte de la que habríamos tenido sin él.[4]

III

Las monografías de los años treinta, que normalmente se denominan «funcionalistas», podrían llamarse más exactamente malinowskianas. Reflejan los intereses de Malinowski, incluso cuando los autores difieran de él en puntos concretos. Se ocupan de la vida familiar, de las actividades económicas y de la magia. No se interesan particularmente por los sistemas de parentesco, la política ni la religión. El ejemplo de Malinowski también pesa en la presentación. Los autores solían incluir una biografía típica —un desarrollo de la anticuada e omnicomprensiva presentación de «¡ésta es su vida!» —y eso les ayudaba a integrar su material descriptivo de forma coherente pero no estructural. Las monografías partían de una institución particular y atravesaban toda la escala de la cultura, consiguiendo una integración temática, si no una coherencia más analítica. Por regla general se destacaban los malos comportamientos individuales y se le presentaban al lector personajes concretos, y se le ofrecían descripciones evocadoras para dotar de vida a la cultura.

Las monografías más famosas de este género son *We the Tikopia* (1936), de Firth, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia* (1939), de Richards, y *Married Life in an African Tribe* (1940), de Schapera. *Sorcerers of Dobu*, de Fortune, publicada en 1932, trataba de la región etnológica que Malinowski había hecho suya y, aunque no se le puede considerar un alumno de Malinowski en el sentido habitual del término, este libro es un buen ejemplo del tipo de los que estaban escribiendo los estudiantes de Malinowski.

Los estudios de este tipo continuaron apareciendo hasta bien entrada la década de los cuarenta, especialmente en las avanzadillas del mundo antropológico. Algunos antropólogos británicos escribían obras de otra clase. Por ejemplo, el *Handbook of Tswana Law and Custom*, de Schapera, aparecido en 1938, antes que su estudio malinowskiano sobre la vida familiar, era un estudio constitucional del tipo que más tarde se hizo habitual en la siguiente década. No obstante, estos estudios malinowskianos pertenecen a los años treinta y tipifican el tipo de trabajo que se hacía en Inglaterra en aquella época.

4. Hortense Powdermaker, "Further Reflections on Lesu and Malinowski's Diary", *Oceania*, 1970, p. 347.

Tanto *We the Tikopia* como *Married Life in an African Tribe* se ocupaban fundamentalmente de la familia. Como Malinowski en *Vida sexual de los salvajes,* los autores presentaban la familia en base a sus «funciones», fundamentalmente de procreación y socialización, y de ahí pasaban a las implicaciones de estos procesos en otros aspectos de la situación social. La masiva descripción de Audrey Richards de los bemba se ocupa de la economía en términos de la simple e inevitable función de suministrar comida. Son libros largos y discursivos, y pronto parecerían anticuados e indisciplinados en cuanto a la forma. *We the Tikopia* tiene casi 600 páginas y, puesto que no existe ningún armazón teórico de ninguna clase, uno casi se pregunta por qué el autor termina donde lo hace. Los autores no hacen abstracciones. Los principios de la organización social se mostraban de forma inmanente en las actividades concretas, más bien que constituyendo sistemas susceptibles de ser entendidos. En estas primeras monografías de Firth y Schapera no hay noción del sistema de parentesco, y tampoco hay ninguna noción de sistema económico en el libro de Richards.

La debilidad fue reconocida. Firth ha escrito sobre los últimos años de la década de los treinta: «El problema básico planteado por la teoría antropológica funcionalista en su forma menos sofisticada —si todo está relacionado con todo lo demás, ¿dónde debe detenerse la descripción?— estuvo muy presente en los autores de la época».[5] De hecho, el problema consistía en cómo diferenciar la importancia analítica de la conexión empírica.

Lo que estaba haciendo falta era una teoría que especificase qué era importante y qué periférico para la resolución de un problema concreto, o para la comprensión de un acontecimiento. Firth, por ejemplo, dedica siete fascinantes páginas de *We the Tikopia* a los temas sexuales de las conversaciones, el humor y los relatos (además de una sección muy valiosa sobre grosería). Uno de los relatos tikopia que cuenta trataba de una mujer que atrae al pene de su marido fuera de casa y lo arroja al mar. Siempre que desea tener placer sexual lo saca ya del mar, pero un día pasó por allí el hijo, tomó el pene por un caracol marino y lo mató de un flechazo. Ahora bien, esta versión tikopia de la historia de Edipo puede ser importante para toda clase de problemas teóricos, pero sólo se incluye porque trata de parejas casadas y del sexo, y por tanto estaba relacionada con el tema (y presumiblemente porque resultaba divertida en sí misma). No se remite

5. Raymond Firth, "History of Modern Social Anthropology", redacción preliminar, presentada en una conferencia sobre historia de la antropología celebrada en Nueva York, 1962 (ciclostilada), p. 11. Estoy agradecido al profesor Firth por el permiso para citar de su texto.

a un asunto superado, sino que más bien plantea en sí mismo un pequeño problema que no viene a cuento, algo que hubiera sido mejor tratar en un texto distinto. Exactamente igual que las descripciones levantan estos pequeños problemas desconectados, que proporcionan a las monografías un contenido teórico espúreo, así el material tiende por sí mismo a moralizar, a falta de penetrante preocupación teórica. De esta forma, Schapera deja lugar en sus descripciones para mostrar los embrollos que producían los misioneros en la moralidad tradicional tswana, y Richards discute sobre que los bemba no eran holgazanes, como pensaban los colonos, sino más bien subalimentados.

El investigador de campo que buscaba criterios para la abstracción y la selección era consciente de la falta de orientaciones teóricas provechosas. Éste era el problema central de la antropología a finales de la década de los treinta. En 1937 Radcliffe-Brown exponía extensamente en Chicago sus opiniones, pero el valor de la opción sociológica estaba todavía por *demostrar* en el análisis antropológico del tipo de materiales que los investigadores de campo estaban recogiendo. Los trabajos experimentales de este período no tenían intereses únicamente sociológicos, sino que, al poner el énfasis sobre los entramados para la abstracción, tenían un marcado tono estructural. En 1936, Bateson publicó *Naven*. En 1937 apareció el primer libro de Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, y los alumnos de Radcliffe-Brown en Chicago hicieron una colección de ensayos, *Social Anthropology of North American Tribes*, y el estudio de Warner sobre los murngin australianos, *A Black Civilization*. Los estudios de Chicago proporcionaron una demostración de la que anteriormente carecían los métodos de Radcliffe-Brown y tuvieron influencia en Inglaterra. Los otros dos libros, tal vez, son más originales, representando reacciones espontáneas frente a los problemas del análisis.

IV

Bateson era un especialista en ciencias naturales por Cambridge y cuenta que el «Dr. Haddon fue el primero que me hizo antropólogo, al contarme en el ferrocarril, entre Cambridge y King's Lynn, que me prepararía y enviaría a Nueva Guinea.»[6] Pero Haddon (y Marett, en Oxford) habían adoptado la costumbre de enviar a sus alumnos a que Malinowski los preparara para el tra-

6. Gregory Bateson, *Naven*, Cambridge, 1936; segunda ed., Stanford, 1958, p. 9.

bajo de campo. Bateson encontró que la noción de función de Malinowski era inaceptablemente ambigua, pero vio las posibilidades de su teoría de la adaptación de la cultura. «Este método de aproximación es probablemente correcto», escribió, «y su cuidadosa investigación podría dar un sistema coherente de antropología aliada a los sistemas de economía basados en el "hombre calculador".[7] Éste fue el sentido en que Firth desarrolló posteriormente la teoría. Bateson también sufrió la influencia de Radcliffe-Brown, y el maestro aceptó sus opiniones hasta tal punto que, normalmente, remitía el problema de la relación entre cultura y forma estructural al análisis de Bateson en *Naven.*

Naven inauguró el problema de la selección y la abstracción. El primer capítulo comienza así:

> Si fuera posible presentar adecuadamente la cultura como un todo, resaltando cada aspecto exactamente como aparece en la misma cultura, ningún detalle debería resultar fantástico ni extraño ni arbitrario para el lector, sino que más bien todos los detalles deberían resultar naturales y razonables, como lo son para los indígenas que han pasado toda su vida dentro de la cultura.[8]

Pero esto no era una solución práctica. Malinowski y Doughty, en sus distintas formas de aproximación, se le acercaban, pero alguna clase de abstracción era inevitable. Sin embargo, no debía permitirse que el proceso de selección y abstracción empobreciera la interpretación. El antropólogo debe transmitir, en su adecuada proporción, no sólo los factores estructurales, sino también el tono emocional de la vida, que Bateson denominaba el ethos. *Naven* fue un experimento de métodos de análisis: «es un intento de síntesis, un estudio sobre las formas en que pueden encajarse los datos y el encajamiento de los datos es lo que yo entiendo por "explicación"».[9]

Bateson distinguía la estructura en el sentido de Radcliffe-Brown, que significa una pauta de relaciones entre personas, y la que el denominaba la estructura cultural, la relación entre las premisas de la cultura, que constituye un esquema lógico coherente. También existía un tercer sistema, el de las relaciones entre las necesidades emocionales de los individuos y los detalles del comportamiento cultural y entre éstos y los énfasis emocionales de la cultura como un todo. Los tres armazones podían y debían utilizarse para organizar los datos. Pero, conforme Bateson desa-

7. Op. cit., p. 27.
8. Op. cit., p. 1.
9. Op. cit., 2.ª ed., p. 281.

rrolló su razonamiento, llegó a comprender que los diversos conceptos analíticos no eran algo inherente a los datos observados, como tendían a creer Malinowski y Radcliffe-Brown. Eran «etiquetas simplemente para los puntos de vista adoptados bien por el científico o bien por el indígena». Como escribió más adelante:

> La culminación final del libro que se describe en el epílogo y que se alcanzó sólo unos pocos días antes de que el libro se imprimiera, es el descubrimiento de lo que hoy parece una perogrullada: que ethos, eidos, sociología, economía, estructura cultural, estructura social, y todas las demás palabras se refieren únicamente a los sistemas de los científicos de reunir el rompecabezas.[10]

El problema sobre el que experimentaba Bateson fue planteado por una fantástica ceremonia de Nueva Guinea, llamada naven, que se montaba de vez en cuando para el hijo de la hermana que había hecho algo digno de alabanza. La ceremonia incluía transvestismo y otras inversiones dramáticas del comportamiento normal. Por ejemplo, el hermano de la madre de la persona que se festejaba, vestido con grotescas ropas femeninas, ofrecía las nalgas al hijo de la hermana y representaba el papel femenino en un fantástico simulacro de cópula con su esposa. Éste era un problema antropológico de tipo clásico: un ritual aparentemente absurdo que invitaba a la pregunta, ¿qué sentido tiene esto? La «explicación» de Bateson incluyó la abstracción de los datos a las tres dimensiones de las relaciones sociales existentes, los presupuestos culturales implicados y el contenido emocional. Cada uno de estos conjuntos de datos quedaba evidenciado con sentido, sentido sociológico, lógico y psicológico, respectivamente; y cada elemento de la ceremonia se diseccionaba y encajaba en estas tres perspectivas.

El análisis era enormemente sugestivo y contenía muchas ideas fructíferas, como la noción de cismagénesis, básicamente una regla de que las oposiciones, una vez comienzan, se agravan continua y dilécticamente. El propio Bateson desarrolló más tarde esta idea en su teoría «doble vínculo» de la esquizofrenia, que fue adoptada por R. D. Laing. Dentro de la antropología, reaparece con una forma ligeramente distinta, en el análisis de Evans-Pritchard de las contiendas *(feud)* entre los nuer y en el análisis de Gluckman del conflicto.

Sin embargo, el libro de Bateson no «pegó» entre los antropólogos. Ello se debió, en parte, a que estaba aislado del grupo cen-

10. Op. cit., p. 262, p. 281.

tral de la profesión, primero en Cambridge y después en los Estados Unidos. Pero, más fundamentalmente, no convenció porque sus bases empíricas eran discutibles. Él admitía francamente la debilidad etnográfica de *Naven:*

> Está claro que he contribuido en muy poco a nuestro almacén de datos antropológicos y que la información que he utilizado sobre la cultura istmul, en los distintos capítulos, no hace más que ilustrar mi método. Incluso para fines de ilustración, mi provisión de datos es escasa y, evidentemente, no puedo alegar que mis datos han demostrado la verdad de mi teoría.[11]

Esto era demasiado para los empiristas ingleses.

V

Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande al igual que *Naven,* era un intento de darle sentido a lo grotesco, pero donde Bateson fustigaba todos los aspectos de la institución que estaba estudiando, como un Malinowski algo más sistemático y analítico, Evans-Pritchard sólo se ocupó del conjunto de premisas de la cultura, de lo que Bateson había denominado el «eidos». Su problema era de racionalidad: «¿Es el pensamiento zande tan distinto del nuestro que sólo podemos describir su lengua y sus acciones sin comprenderlas o, esencialmente, es igual que nuestro propio pensamiento pero manifestado en una jerga a la que no estamos acostumbrados?» [12]

Este tipo de problema ha sido el pan nuestro de cada día de los antropólogos durante una generación. Malinowski había desarrollado una teoría del comportamiento mágico que aseguraba que los actos mágicos tienen sentido de una forma muy parecida a como lo tienen otras actuaciones técnicas más mundanas: son intentos de conformar el futuro, de enfrentarse con los imprevisibles accidentes que pueden arruinar el huerto más cuidadosamente atendido, de poner en reposo la ansiedad del hombre que ha hecho todo lo que ha podido en la forma habitual para asegurarse el éxito de una empresa, pero sigue sabiendo muy bien que el éxito es incierto. Pero la creencia en la brujería plantea un problema especial. Como observó Evans-Pritchard, no existe un pa-

11. Op. cit., pp. 278-9.
12. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,* Oxford, 1937, p. 4.

ralelo fácilmente visible en nuestra cultura, de tal forma que no nos sentimos tentados a explicar lo poco familiar, tal vez engañosamente, en términos de una práctica nuestra análoga.

Sólo Fortune había publicado con anterioridad una monografía sobre las creencias en brujas y en la hechicería, sobre la base de una investigación de campo profesional. Había sido *Sorcerers of Dobu*, que apareció en 1932. En Dobu, como entre los azande, «la muerte es una consecuencia de la brujería, la hechicería, el envenenamiento, el suicidio o una verdadera agresión. No existe el concepto de accidente».[13] Los habitantes de Dobu creen que las agresiones místicas se deben a los celos:

> Los celos de la posesión son la idea base de la cultura. En la organización social, estos celos se encuentran en el conflicto entre los parientes y los agrupamientos maritales. En la agricultura se producen estos celos entre los cultivadores. Todo mal, enfermedad o muerte se atribuye a los celos y provoca recriminaciones.[14]

Motivos similares a los celos, asociados con las relaciones sociales tensas, se ha descubierto desde entonces que constituyen un rasgo de las acusaciones de brujería y hechicería en muchas sociedades. No obstante, Evans-Pritchard se concentró sobre otro aspecto del problema, a la vez más específico y más general: ¿cómo es posible que personas racionales crean verdaderamente en esta clase de cosas?

Witchcraft, Oracles and Magic analiza cuatro complejos de acciones y creencias mágicas entre los azande del Sudán; incluyendo brujería, oráculos y magia. Estas creencias están mutuamente relacionadas y constituyen un sistema único, inteligible y autónomo. En opinión de Evans-Pritchard, serían místicos, en cuanto distintos de los modos empíricos de acciones y creencias, porque objetivamente dependen de suposiciones falsas sobre la existencia de ciertos fenómenos sobrenaturales.

Entre los azande se cree que los brujos heredan la brujería, que es una sustancia real que se encuentra en sus cuerpos y se identifica, si es necesario, en el examen post-mortem. Sin embargo, no se puede estar seguro de quién es brujo. Incluso se puede ser brujo inconscientemente. La brujería puede estar latente. Además de poseer esta sustancia material de la brujería, el brujo es asociado con ciertas prácticas y amistades poco propicias e incluso inhumanas. El poder para hacer el mal que opera a través

13. R. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, Londres, 1932, p. 150.
14. Op. cit., p. 135.

del brujo no puede operar a distancia, de tal forma que los brujos sólo se buscan entre los vecinos. Igualmente, no se cree que políticamente sean superiores ni inferiores.

Evans-Pritchard argumentaba que la clave de la creencia en estos misteriosos agentes del mal es que la creencia proporciona, al mismo tiempo, una explicación de la desgracia y los medios para combatirla. Cualquier desgracia puede ser atribuida a la brujería y una desgracia seria, por regla general, lo es. Esto no quiere decir que los azande nieguen las causas físicas inmediatas. Cortarse el pie causa una herida, pero sólo si se está embrujado, la herida se empozoña, a pesar de limpiarla. Como luego escribió:

> A primera vista parece absurdo sostener que si las termitas se han comido los soportes del granero y éste se cae sobre un hombre que está sentado debajo a la sombra y lo mata, se trate de un acto de brujería; pero los azande no suponen, más de lo que supondríamos nosotros, que la causa inmediata de la muerte no sea el derrumbamiento del granero. Lo que ellos dicen es que no se habría derrumbado en el concreto momento en que aquel concreto individuo estaba sentado debajo de no ser porque el individuo estaba embrujado. ¿Por qué no podía caerse en otro momento o cuando era otro el hombre que estaba sentado debajo? Es fácil justificar el derrumbamiento del granero. Se debió a las termitas y al peso del mijo que contenía. También es fácil explicar por qué el hombre estaba debajo. Estaba allí buscando la sombra en medio del calor del día. Pero ¿por qué estas dos cadenas de acontecimientos coinciden en un cierto punto del espacio y del tiempo? Nosotros decimos que la coincidencia fue azarosa. Los azande la explican mediante la brujería. La brujería y el granero operando conjuntamente mataron al individuo.[15]

No se puede combatir el azar, pero los brujos son vulnerables a determinadas clases de neutralizadores. De este modo, la brujería no sólo explica la desgracia, sino que también proporciona la posibilidad de remediarla. En primer lugar, «es una función de la desgracia y, en segundo lugar, es una función de las relaciones personales».[16] «La brujería es la causa socialmente significativa, puesto que es la única que permite la intervención y determina el comportamiento social.»[17] Como entre los dobu, se busca el agente de la propia desgracia entre los enemigos de uno. El brujo

15. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, Londres, 1951, pp. 99-100.
16. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 106.
17. Op. cit., p. 73.

se utiliza como medio ilegítimo de satisfacer un rencor injustificable. «Toda desgracia presupone brujería y toda enemistad sugiere su autor.» [18]

Cuando se sufre una desgracia se debe consultar al curandero, que adivina al brujo, muchas veces con la guía inconsciente de quien lo sufre. Los curanderos son plebeyos con conocimientos especiales de ciertas medicinas y no se consideran completamente de fiar. Los azande se fían de manera más especial de los oráculos, que muchas veces están controlados por los políticamente poderosos. El más importante de ellos es el oráculo de los venenos. Se da un veneno especial (normalmente procedente del Congo) a un pollo. Se le plantea la pregunta y se obtiene una u otra respuesta según el pollo muera o viva. Los príncipes tienen los oráculos de los venenos más poderosos y éstos, normalmente, son consultados en los casos en que se trata de brujos o de esos casi brujos, los adúlteros.

También se utilizan los oráculos para regular las actividades diarias, de la misma manera que los romanos tenían confianza en los augurios. Evans-Pritchard cuenta que

> yo siempre retuve una provisión de veneno para uso de mi hogar y mis vecinos y regulábamos nuestro asunto de acuerdo con las decisiones de los oráculos. Debo señalar que esta forma de llevar mi casa y mis asuntos me pareció tan satisfactoria como otra cualquiera. Entre los azande es la única forma satisfactoria de vida, porque es la única forma de vida que ellos comprenden, y proporciona los únicos argumentos ante los que se sienten completamente convencidos y silenciados.[19]

Por último, existe la magia, que puede utilizarse para curar o para vengar. Evans-Pritchard no creía que las medicinas de los azande fueran en general eficaces. En su mayor parte eran medios mágicos de combatir las misteriosas causas de algunas dolencias físicas. Además de para curar, puede utilizarse la magia vengativa para buscar al brujo y matarlo o matarla. La magia vengativa es agresiva, pero sólo puede matar a los malhechores y, por tanto, esencialmente es justa, magia del bien.

También existe la magia maléfica que puede utilizarse para causar daño a quienes no se lo han causado a uno; y los azande creen que su uso está restringido a los «hechiceros». A ojos de los azande, la diferencia entre un hechicero y un brujo es que uno utiliza medicinas, mientras que el otro tiene un poder innato para

18. Op. cit., p. 114.
19. Op. cit., p. 270.

causar daños. Ésta no es una distinción vital. «Ambos son igual de enemigos de los hombres y los azande los clasifican juntos. La hechicería y la brujería se oponen a la magia del bien y son combatidas por ella.»[20] Dado que la mayor parte de las desgracias se atribuyen a la brujería, Evans-Pritchard argumentó, con bastante debilidad, que «el concepto de hechicería parece ser superfluo, hecho que invita a una explicación histórica».[21]

La brujería, los curanderos, los oráculos y la magia son elementos engranados en un único proceso. «De este modo», escribió Evans-Pritchard,

> la muerte evoca la noción de brujería; se consulta a los oráculos para determinar el curso de una venganza; se hace magia para alcanzarla; los oráculos deciden cuando la magia ha llevado a cabo la venganza; y habiéndose acabado su tarea mágica, la medicina se destruye.[22]

El libro da la impresión de que estuviera dirigido a un escéptico, a quien Evans-Pritchard esté tratando de convencer de que estas creencias son de alguna forma razonables. A este efecto se desarrollan varios razonamientos. Antes que nada, Evans-Pritchard describe cuán fácilmente adoptó él mismo estas formas de pensar y de actuar. En segundo lugar, señala que no están articuladas de forma abstracta ni organizadas dentro de una teoría desarrollada, sino que simplemente se invocan fragmentariamente en situaciones concretas. De ahí que los azande puedan ignorar algunas incoherencias. Pero su argumento más fuerte, que se repite extensamente y de diversas maneras, era que, dada la premisa inicial de que se puede causar daño por medio de agentes místicos, la noción de mala suerte adopta la forma de una persona, de un malhechor; entonces, el resto de las creencias se siguen de forma bastante lógica. Además, se ven constantemente reforzadas por la experiencia. Alguien cae enfermo, luego los brujos son activos. Los oráculos lo confirman. Se hace la magia de la venganza. Muere alguna persona del vecindario y el oráculo confirma que era el brujo.

Evans-Pritchard también inquiere constantemente: ¿no hay escépticos entre los azande? Seguramente existen contradicciones e incoherencias que los fuerzan a reconocer el absurdo de sus supuestos. Por ejemplo, a veces se consultan los oráculos dos veces sobre el mismo asunto y dan respuestas contradictorias. En tal caso los azande explican que el oráculo ha sido interferido por otro

20. Op. cit., p. 387.
21. Op. cit., p. 405.
22. Op. cit., p. 544.

poder místico. Por tanto, en realidad el fallo refuerza su creencia en todo el complejo de supuestos. Incluso caben los experimentos dentro de este marco místico. Un zande puede probar el oráculo planteándole un problema ridículo:

> Oráculo de los venenos, di al pollo que yo voy a buscar al sol. Que se muera el pollo si voy a traerlo. Si hoy va a reunirse una gran multitud para ver el sol en el centro de mi estancia, si voy a poner al sol en el suelo y la gente lo verá allí, mata al pollo. Si no es cierto, si no voy a traer al sol, perdona al pollo.[23]

Y si la prueba falla, simplemente recurren a otro oráculo. Los azande convendrán fácilmente en que algunos curanderos son unos charlatanes y que algunos oráculos pueden ser, y son, manipulados. Pero eso no perturba sus creencias generales más allá de lo que nuestro escepticismo sobre determinados médicos o concretos preparados conmueve nuestra fe en la «medicina».

Por tanto, Evans-Pritchard concluía:

> Espero haber convencido al lector de una cosa, a saber: la coherencia intelectual de las naciones de los azande. Sólo parecen incoherentes cuando se les coloca como objetos muertos de museo. Cuando vemos cómo un individuo las utiliza, podemos decir que son místicos, pero no podemos decir que su utilización sea ilógica, ni siquiera que sea acrítica. Yo no he tenido dificultad en utilizar las nociones azande como las utilizan los propios azande. Una vez se aprende el idioma, el resto es fácil, pues en Zandelandia una idea mística sigue a otra de forma tan razonable como una idea de sentido común sigue a otra en nuestra propia sociedad.[24]

Pero la monografía también tenía un propósito más combativo. Evans-Pritchard la consideraba como parte de un reto a Malinowski y como un ejemplo del tipo de argumento que los antropólogos deben intentar desarrollar. En la introducción del libro, escribió:

> Si alguien sostuviera que, al ocuparme de la magia, he hecho una abstracción parcial de las actividades que lleva asociadas, replicaría que sólo me ocupo de algunas de sus relaciones. Sería grotesco describir la vida económica de los

23. Op. cit., p. 337.
24. Op. cit., pp. 540-1.

azande en un libro sobre la magia, los oráculos y la brujería zande, puesto que la agricultura, la caza y la recolección no son funciones de estas creencias y ritos, sino que las creencias y ritos son funciones de la agricultura, la caza y la recolección.[25]

Esto evoca la afición de Malinowski a relacionar la magia con todas las actividades a que va asociada y su dogma de que no se puede comprender una costumbre excepto mediante la descripción de todas sus circunstancias. Lo que es más, en este pasaje se utiliza intencionadamente «función» en el sentdo matemático de algo que es «función» de alguna otra cosa, y no en el sentido utilitario de Malinowski.

Sin embargo, el libro reflejaba de muchas formas las teorías de Malinowski e incluso de la ortodoxia anterior. El problema de la racionalidad fue el problema de Tylor, Frazer y Lévy-Bruhl; y el foco institucional era típicamente malinowskiano, si bien no lo era el método de abstracción. Sobre todo, en el centro del libro estaba la oposición entre creencias y actividades místicas y empíricas: una oposición que Evans-Pritchard tomó de Frazer y Malinowski. Mostraba que los azande no planteaban este contraste, y que creían que las fuerzas místicas operaban de forma muy parecida a como operaban las fuerzas físicas, pero en sus análisis mantenía la categoría de la oposición. Esto debilitó la crítica de la teoría de la magia de Malinowski. Por ejemplo, escribía:

> No entenderemos la magia zande, ni las diferencias entre el comportamiento ritual y el comportamiento empírico en la vida de los azande, a menos que entendamos que su principal propósito es combatir otros poderes místicos más bien que producir cambios favorables al hombre en el mundo objetivo.[26]

Hubiera sido más interesante examinar toda la teoría zande de la causación, sin la dicotomía extrínseca entre fuerzas «místicas» y «objetivas». No obstante, la dicotomía iba implícita en el tema racionalista de toda la empresa: hacemos ver a «nosotros» que, aunque «ellos» creen en la magia, siguen siendo capaces de un pensamiento lógico.

El libro no se ocupaba, simplemente, de explicar unas creencias en apariencia irracionales, sino que también era, de forma muy consciente, un modelo de abstracción. Muchos años después, Evans-Pritchard escribió:

25. Op. cit., pp. 2-3.
26. Op. cit., p. 439.

La abstracción puede significar muchas cosas distintas. Puede significar el tratamiento de sólo una parte de la vida social para problemas particulares y limitados de investigación, sólo tomando al resto en consideración en la medida en que tenga importancia para estos problemas, o puede significar un análisis estructural a través de la integración de abstracciones de la vida social.[27]

Identificaba la primera forma de aproximación con la obra de Malinowski y los antropólogos americanos como Margaret Mead. El método estructural era el rasgo radical de *Witchcraft, Oracles and Magic.* En su segundo libro, *The Nuer,* que apareció en 1940, lo desarrolló a un nivel aún más riguroso de discurso abstracto.

Estos libros carecen del abandono casi relajado hacia la experimentación de *Naven,* pero demostraron tener un impacto más inmediato y también un efecto más fructífero a largo plazo. Lo cual se debió, en parte, a que lograron éxito donde *Naven* fallaba, al presentar un análisis convincente del cuerpo de datos. También a que Evans-Pritchard era el Príncipe de la Corona, y ahora se había reunido con Radcliffe-Brown, que había capturado Oxford. En cualquier caso, el libro sobre los azande estimuló cierto número de estudios posteriores. El análisis de los sistemas cerrados de pensamiento se daba generalmente por supuesto, pero los temas subsidiarios del libro se convirtieron en los centrales de estudios posteriores. La clave era la observación de Evans-Pritchard de que la brujería proporciona «la causa socialmente importante» de la desgracia.

VI

Los experimentos sobre la abstracción de Bateson y Evans-Pritchard produjeron dos de las monografías más valiosas de la antropología social, pero sus métodos no fueron seguidos por otros. En 1937, el año en que apareció *Witchcraft, Oracles and Magic,* Radcliffe-Brown tomó posesión de la primera cátedra de antropología social de Oxford. Evans-Pritchard y Fortes trabajaban en su departamento y juntos desarrollaron un tipo de análisis nuevo en la antropología inglesa. Éste se ocupaba de la estructura social y, sobre todo, trataba de los sistemas políticos y de parentesco. Si se pretende identificar los modelos de este trabajo, deben verse los estudios de los alumnos de Radcliffe-Brown

27. Evans-Pritchard, *Social Anthropology,* p. 96.

en Chicago, pero estos carecían de la dimensión política que llegó a ser la característica de la escuela de Oxford; y tampoco tenían las firmes bases de un trabajo de campo malinowskiano sobre sociedades en funcionamiento.

Una medida de las estrechas bases institucionales de la antropología social en Inglaterra por aquel tiempo puede ser el hecho de que, cuando Radcliffe-Brown llegó a Oxford, su único colega en la enseñanza era Evans-Pritchard, que se había unido a Marett dos años antes como profesor de investigación *research lecturer* de sociología africana, con un salario de 300 libras anuales. Fortes perteneció al departamento durante 1939-41, con el inseguro título de «profesor de investigación de sociología africana interino». Incluso después de la guerra, cuando Evans-Pritchard se encargó del departamento, en 1946, su personal constaba de él mismo, Fortes (por entonces *reader*) y una secretaria-bibliotecaria.

Había en Inglaterra cuatro centros de antropología social: en la *London School of Economics*, en el *University College* de Londres, en Cambridge y en Oxford. Pero la antropología social, en el sentido moderno, sólo estaba establecida con firmeza en la *L. S. E.* Ahora bien, en 1937, se tomó Oxford, y a su debido tiempo —aunque sólo después de la guerra— se capturaron los otros dos departamentos. Puesto que el número de estudiosos y de instituciones participantes era tan pequeño, la concentración de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard y Fortes en Oxford tenía la mayor importancia. Lo cual era especialmente así en un momento en que la antropología estaba entrando, en la *London School of Economics,* en un período de relativa decadencia, a continuación de la partida de Malinowski en 1938; y que, además, el *University College* de Londres todavía continuaba dedicándose a sus curiosas hipótesis difusionistas, y Cambridge seguía dormitando en la era premalinowskiana.

El nuevo equilibrio de poder sólo tuvo una breve importancia, pues pronto intervino la guerra. Los antropólogos fueron dispersados, la mayor parte de ellos destinados a servicios especiales relacionados con el servicio de información y la administración. Pero la breve asociación de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard y Fortes en Oxford produjo una serie de estudios, fundamentalmente sobre política y parentesco, que establecieron un nuevo paradigma. Después de la guerra, la antropología social británica empezó a partir de donde dichos autores la habían dejado.

En 1940 aparecieron tres grandes obras de antropología política de este grupo. Fueron *African Political Systems,* editada por Fortes y Evans-Pritchard, y con un prefacio de Radcliffe-

Brown; y dos monografías de Evans-Pritchard, *The Nuer* y *The Political System of the Anuak*, que se ocupaban las dos de sociedades que carecían de gobiernos centralizados, situadas en lo que por entonces era el Sudán angloegipcio. A estos estudios siguieron otros, que exploraron nuevos aspectos de los sistemas políticos segmentarios, y que también analizaron la relación persona-a-persona de parentesco dentro de tales sociedades. Aunque en su mayor parte fueron escritos antes de y durante la guerra, aparecieron inmediatamente después: dos monografías de Fortes sobre los tallensi en 1945 y 1949; un estudio de Evans-Pritchard sobre los sanusi de Cirenaica, en 1949, y su libro sobre el parentesco nuer en 1951. Estos estudios deben considerar en conjunto. Constituyen un conjunto coherente y establecieron un nuevo paradigma que habría de guiar a la antropología social inglesa a todo lo largo de los años cincuenta.

Si hay que apreciar estos estudios en su adecuado contexto histórico, debe recordarse que se ocupaban de problemas relativamente nuevos, que habían sido levantados por la nueva ola de investigaciones en África. Seligman había llevado a cabo un trabajo de reconocimiento en el Sudán, pero los primeros estudios modernos sobre África, con observación participante, fueron realizados por Evans-Pritchard y Schapera. El trabajo de campo de Evans-Pritchard en el Sudán y Kenya fue llevado a cabo entre 1926 y 1938. Schapera pasó 45 meses con varias tribus tswana entre 1929 y 1943. En 1930, Audrey Richards partió a estudiar los bemba, y luego, con los primeros estudios financiados por el *International African Institute*, siguieron otro cierto número durante los años treinta.

Estos investigadores de campo no se enfrentaron con poblaciones pequeñas, limitadas e isleñas, sino con tribus y naciones comparativamente grandes, extendidas y dispersas. Rápidamente resultó visible que los tipos de control social que habían identificado los autores sobre Oceanía —obligaciones recíprocas, intercambios, controles mágicos— sólo constituían una pequeña parte del mecanismo gubernamental de estas sociedades. Estos problemas eran especialmente urgentes, puesto que las autoridades coloniales estaban muy preocupadas por los métodos con que podrían administrarse de forma más efectiva estos pueblos, y en la medida en que se adoptó el principio de Lugard del gobierno indirecto, tenía que hacerse alguna adaptación a las formas «tradicionales» de gobierno. El problema más agudo lo planteaban aquellas sociedades que carecían de instituciones políticas centralizadas, y fue en el estudio de estas sociedades —que por suerte incluían a los nuer de Evans-Pritchard (aunque no a los azande) y a los tallensi de Fortes (aunque no a los ashanti)— donde la

antropología social tuvo que hacer su aportación más original a las ciencias sociales y a la filosofía política.

Estos factores dirigieron la atención hacia los sistemas políticos y el control social. Al mismo tiempo, la forma en que se elaboraron estos problemas vino modulada por los desarrollos teóricos dentro de la disciplina. En concreto, estaba la nueva preocupación por los modelos para la abstracción y la influyente presencia de Radcliffe-Brown. Puede que sea necesario resaltar el lugar central que Radcliffe-Brown ocupó en esta empresa intelectual, puesto que la posterior deserción de Evans-Pritchard ha dado lugar a algunas confusiones. No obstante, los hechos fueron bastante claros. Aquí bastará con un ejemplo. En 1937, escribiendo desde su lugar de trabajo de campo entre los luo de Kenya, Evans-Pritchard colaboró con una exposición programática a un symposium sobre ciencias sociales. Establecía tres etapas en el trabajo antropológico. Primero, la recolección de datos y el trabajo de campo tenían prioridad. En segundo lugar iba la comparación. Criticando la postura de Malinowski, escribía: «El hábito actual de los antropólogos de generalizar a partir de los datos de una única sociedad aislada es contrario a los métodos de la lógica inductiva que ha resultado ser necesaria en las ciencias naturales. La tercera y

> última etapa sería la comparación de todo tipo de sociedades con objeto de descubrir tendencias generales y relaciones funcionales que son comunes al conjunto de las sociedades humanas. Actualmente, la antropología social está en la primera etapa y en vías de entrar en la segunda.[28]

Era el programa de Radcliffe-Brown, expuesto en términos muy parecidos. También debe considerarse *African Political Systems* como uno de los primeros intentos de comparación, clasificación y generalización por los que abogaba Radcliffe-Brown.

VII

Sin embargo, estos libros también representan un alejamiento de la postura de Radcliffe-Brown: muchas veces se ha comentado las diferencias de tono, definición y énfasis entre el prefacio de Radcliffe-Brown a *African Political Systems* y la introducción de Evans-Pritchard y Fortes. El nuevo énfasis era, en una palabra,

28. Evans-Pritchard, "Anthropology and the Social Sciences", en J. E. Dugdale (ed.), *Furthers Papers on the Social Sciences*, Londres, 1937, pp. 72-3.

sobre el linaje en cuanto parte del sistema de las relaciones políticas, más bien que simplemente como un modo de organizar las relaciones personales, que era la concepción fundamental de Radcliffe-Brown. El término «estructura social» venía a connotar la estructura de las relaciones entre los grupos y, en la obra de Fortes, cargos, más bien que entre personas.

En la introducción a *African Political Systems*, los editores distinguían dos tipos de comunidades africanas: las de estructura piramidal, centralizada, ejemplificada por los zulús, los tswana y otros, y las «sociedades sin Estado». Las últimas se subdividían en los sistemas formados por bandas, como el de los bosquimanos, cuyo sistema político (creían los editores equivocadamente) coincidían con los sistemas de parentesco, como Radcliffe-Brown había argumentado para los aborígenes australianos; y los sistemas basados en los linajes segmentarios. Los editores enfatizaban particularmente los sistemas de linajes segmentarios, y una de las consecuencias de *African Political Systems* fue distraer la atención de muchos sistemas políticos africanos sin Estado que no estaban organizados en base al parentesco o al linaje.

El énfasis de esta obra influyente era notablemente raro. Posteriormente, Evans-Pritchard explicó que

> el intento de tipología que el profesor Fortes y yo adelantamos... no pretendía ser más que un punto de partida conveniente hacia una clasificación más detallada de los tipos de sociedades africanas, en las que la ausencia o presencia de formas de grupos de filiación y de las instituciones estatales constituían dos criterios...[29]

La presencia o ausencia de instituciones estatales era un criterio bastante evidente, dictado tanto por la filosofía y antropología clásicas como por las dificultades de la administración colonial. Pero ¿por qué la ausencia o presencia de grupos de filiación se seleccionaba como criterio fundamental para la clasificación de los sistemas políticos? Es difícil creer que en la actualidad se seleccionaría con tanta facilidad.

El énfasis puesto en los sistemas de linaje segmentarios tenía varios orígenes. Antes que nada, Durkheim había definido una amplia clase de sociedades segmentarias, que se suponían típicas de las «sociedades primitivas», y que se presumían basadas en las divisiones de clan y de territorio. Su análisis de los fundamentos de la «solidaridad mecánica», que integraba tales sociedades,

29. Evans-Pritchard, Prefacio a *Tribes Without Rulers*, John Middleton y David Tait (eds.), Londres, 1958, pp. 10-11.

proporcionó un modelo para la percepción de los sistemas sociales como los de los nuer y los tallensi.

En segundo lugar, la antropología evolucionista clásica (singularmente Morgan y Maine) había argumentado que la gran distinción a comprender era entre sistemas «primitivos» sin Estado, basados en el parentesco, y el Estado, basado en el territorio. La etapa evolutiva intermedia a estas dos situaciones se caracteriza por una combinación de los principios de parentesco y de los territoriales: «sangre y tierra». Fortes y Evans-Pritchard, simplemente, se apoderaron de esta clasificación evolucionista y, como si dijéramos, la continuaron literalmente. No la presentaron como una clasificación de los sistemas políticos en el tiempo, sino más bien en el espacio.

En tercer lugar, en el estudio de las sociedades basadas en el linaje, la experiencia antropológica sobre los estudios de parentesco podía utilizarse como una cabeza de puente sobre el inexplorado terreno de los sistemas políticos. Al mismo tiempo, la antropología podía escapar de la tendenciosa igualación de Radcliffe-Brown entre los sistemas de parentesco y los sistemas sociales.

Pero, en último lugar, y quizás lo más importante, daba la casualidad de que tanto Fortes como Evans-Pritchard habían tenido la suerte de estudiar sociedades de este tipo y se ocuparon juntos de analizar sus materiales. *African Political Systems* establecía una clasificación general, pero las implicaciones de su pensamiento se veían con mayor claridad en los análisis de los sistemas basados en linajes segmentarios y, concretamente, en *The Nuer*, la monografía antropológica más importante e influyente de este periodo.

VIII

Cuando Evans-Pritchard estudió los nuer, en una serie de expediciones al terreno relativamente breves en los años treinta, éstos sumaban unas 200.000 personas desperdigadas por una área de 30.000 millas cuadradas por el sur del Sudán. Los nuer se estaban recuperando de un programa brutal de «pacificación» que había incluido el bombardeo de sus rebaños de ganado y el ahorcamiento de sus profetas, y no estaban en un estado de ánimo como para recibir bien a los visitantes blancos. En estas circunstancias poco favorables, Evans-Pritchard descubrió y demostró por primera vez la forma en que puede existir un sistema político sin gobernantes en un estado que él denominó de «anarquía

ordenada», en el que las relaciones entre los grupos territoriales se conceptualizaban en un idioma de relaciones de parentesco y se regulaban mediante procesos de fisión y fusión.

La monografía comenzaba con un largo tratamiento del pastoralismo de los nuer y el marco ecológico de la sociedad nuer. Los nuer practican la pesca y la agricultura, así como el pastoreo, y todos los aspectos de su economía mixta son necesarios para permitir la vida, pero se consideran a sí mismos, sobre todo, como ganaderos. Los nuer colocan el valor supremo en su ganado, incluso identificando a un individuo personalmente en términos de su mejor buey. Evans-Pritchard observó que, cuando se trata de comprender un asunto nuer, la mejor regla es *cherchez la vache*. El ganado abastece una amplia gama de necesidades de las personas, y los nuer tienen que adaptar su vida a las exigencias de sus rebaños.

El año se divide en dos estaciones distintas, la estación de las lluvias, de mayo a octubre, y la seca, de noviembre a abril. La estación húmeda se pasa en las aldeas del interior y la principal actividad económica es la agricultura. La estación seca se pasa en los campos ribereños, pues el agua escasea en las tierras altas y los pastos se secan. En los campamentos, la pesca, la recolección de frutos silvestres y la caza complementan la producción ganadera. En ambos tipos de asentamientos, las personas son muy estrechamente interdependientes y «se puede hablar de una economía común de estas comunidades, que son... los grupos políticos más pequeños del país de los nuer y en los que se dan por sentados los lazos de parentesco, afinidad, grupos de edad y así sucesivamente».[30]

El problema de resolver la vida en este medio ambiente impone diversas coacciones a las formas de organización social de los nuer. Las relaciones sociales deben transcender los límites de las aldeas, pues la gente tiene que ser libre para trasladarse entre las aldeas y los campamentos; las condiciones ecológicas no permiten el florecimiento de comunidades excepto dentro de ciertas limitaciones demográficas; lo simple del estado tecnológico concentra el simbolismo de las relaciones sociales en unos pocos objetos muy supervalorados, especialmente el ganado. Y así sucesivamente. Sin embargo, Evans-Pritchard insistía en que estas coacciones no podían explicar las relaciones estructurales entre los grupos nuer. Éstas habría que comprenderlas en base a los principios estructurales.

El argumento se desplaza ahora por completo a otro plano, el plano de los «valores sociales», sobre los que Radcliffe-Brown

30. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, 1940, p. 85.

siempre había puesto énfasis, y que, afirmaba, eran otra forma de hablar de los «intereses». El famoso capítulo tercero de *The Nuer* explora las nociones de la gente sobre el tiempo y el espacio, y constituye un puente entre los capítulos introductorios sobre ganadería y ecología y la sección principal del libro, que se ocupa de las relaciones territoriales y de linajes. Fue aquí donde Evans-Pritchard desarrolló su idea de lo que podría llamarse la relatividad social, tomando de prestado conceptos como el de «fisión y fusión», y de la relatividad del tiempo y del espacio a partir de los descubrimientos de moda de la física.

Los nuer no tienen una noción abstracta del tiempo, como algo que pasa, que puede perderse, medirse, etc. Perciben el tiempo en términos de cambios físicos o bien de relaciones sociales. El «tiempo ecológico», como lo llama Evans-Pritchard, se pone en conexión con los progresos naturales, como las estaciones o las fases del día. No se divide rígidamente en unidades, sino que, más bien, un período de tiempo se transforma imperceptiblemente en otro. La estación lluviosa, o estación de la vida en la aldea, se denomina *tot*. Pero los nuer no dicen es *tot*, luego debemos trasladarnos a las aldeas de las tierras altas; sino que más bien dicen, estamos en las aldeas luego es *tot*.

Por el contrario, el «tiempo estructural» no sería una abstracción de las relaciones del hombre con el medio ambiente, sino más bien una forma de conceptualizar la periodicidad de las relaciones sociales y del desarrollo social del individuo. Las unidades son los nacimientos, las defunciones y los matrimonios; o bien, para personas que tienen un contacto menos íntimo, acontecimientos tales como la sucesión de los grupos de edad. El tiempo estructural también sería una forma de concebir las relaciones de linaje. La distancia social entre un individuo y su agnado, por ejemplo, podría pensarse en términos de la distancia en el tiempo que los separa de su antepasado común. Si ésta fuese grande, tendrían una relación distante; y cuanto menor sea el salto de tiempo, más estrecha será la relación entre ellos.

Igualmente, los nuer no se ocupan de medir las distancias objetivas en el espacio entre dos lugares. Se preocupan más, por una parte, de la distancia práctica, en la que influyen factores tales como la naturaleza del terreno intermedio, la existencia de grupos hostiles en el camino, etc. Por otra parte, miden la distancia social:

> Una aldea nuer puede ser equidistante de otras dos aldeas, pero si una de ellas pertenece a una tribu distinta y la otra pertenece a la misma tribu, puede decirse que, estruc-

turalmente, se está más lejos de la primera que de la segunda.[31]

Ahora bien, dado que estas nociones del tiempo y el espacio no se basan en mediciones objetivas, sino que dependen en gran medida de las relaciones estructurales, varían de acuerdo con las relaciones sociales que determinan cualquier situación. Evans-Pritchard planteó este punto con más claridad al referirse a la noción nuer de «home» [«hogar»], *cieng:*

> ¿Qué quiere un nuer decir cuando dice «Soy una persona de tal *cieng*»? *Cieng* significa «*home*» pero su exacta significación varía con la situación en que se pronuncia. Si uno se encuentra a un inglés en Alemania y le pregunta dónde está su *home*, puede replicar que es Inglaterra. Si uno se encuentra al mismo individuo en Londres y le hace la misma pregunta, dirá que su *home* está en Oxfordshire, mientras que si se le encuentra en este condado diría el nombre de la ciudad o pueblo en que viva. Si se le pregunta en su ciudad o pueblo, mencionará una calle concreta, y si se le pregunta en su calle, indicará la casa. Así ocurre también con los nuer. Un nuer que se encuentre fuera del país de los nuer dice que su *home* es *cieng Nath*, el país de los nuer... Si se le pregunta en su tribu cuál es su *cieng*, nombrará su aldea o su sección tribal, según el contexto... Si se le pregunta en su aldea, mencionará el nombre de su villorrio o señalará su casa o el extremo de la aldea en que esté situada su casa... Las variaciones del significado de la palabra *cieng* no se deben a incoherencias del lenguaje, sino a la relatividad de los valores de grupo a que se refiere.[32]

El objetivo de la argumentación era mostrar que las nociones nuer de tiempo y espacio son una función de sus valores sociales y económicos. Además, los referentes sociales de estas nociones no son fijos, sino que varían con el contexto social en que se formulan. En este sentido, el análisis de estas nociones hace de puente de unión entre los primeros análisis ecológicos y económicos y los análisis políticos que vienen después. En primer lugar, las condiciones físicas y económicas limitan los tipos posibles de respuestas políticas y organizativas. En segundo lugar, los valores de los nuer crean una conexión entre las relaciones ecológicas de tiempo y espacio y las relaciones estructurales en-

31. Op. cit., p. 110.
32. Op. cit., p. 136.

tre los grupos. Realmente, el resto del libro se ocupa sobre todo de demostrar la forma en que las relaciones de grupo se conceptualizan en términos territoriales, espaciales, y en términos de relaciones de linaje, basadas en una genealogía que retrocede en el tiempo.

Las relaciones políticas en el país de los nuer son básicamente relaciones territoriales. La tribu es la mayor comunidad política, dentro de la cual el homicidio debe saldarse mediante el pago de prestaciones de sangre *(blood-wealth)*, más bien que mediante la venganza. El territorio tribal se divide en unidades locales, que a su vez se dividen y subdividen. En cada nivel más bajo de segmentación, el grupo tiene más cohesión y tiende más fácilmente a cooperar y a resolver las disputas de forma amigable. Los segmentos sólo operan en oposición a otros segmentos iguales. Si un individuo de una aldea mata a otro individuo de otra, las dos aldeas se movilizan para resolver la deuda. Si un hombre de una de estas aldeas mata a otro hombre de otro distrito, las dos aldeas se unen con otras aldeas de su distrito contra las aldeas del otro distrito. Evans-Pritchard calificó a estos procesos de división y coalición de «fisión y fusión». Escribió: «la fisión y la fusión de los grupos políticos son dos aspectos del mismo principio de segmentación, y la tribu nuer y sus divisiones deben entenderse como un equilibrio entre estas dos tendencias contradictorias, aunque complementarias».[33] O de otra forma, la estructura puede entenderse como un equilibrio de poder en cada uno de los niveles de organización.

La estructura se manifiesta de forma más completa en la contienda de sangre *(blood-feud)*. Mientras que las contiendas *(feuds)* se resuelven rápidamente entre vecinos de la comunidad de aldea, que no pueden permitirse emprender un ciclo de venganzas y contravenganzas en el pequeño grupo cooperativo, muchas veces dan lugar a violentas confrontaciones cuando implican a miembros de secciones de la tribu más distantes. Pero cualquier contienda dentro de la tribu debe resolverse por mediación y un pago de una prestación de sangre *(blood-wealth)*. Esta mediación, por regla general, se hace a través de los buenos oficios de un «jefe de piel de leopardo», un miembro de un grupo hereditario de mediadores, respetado pero sin poder efectivo. Evans-Pritchard explicaba, en términos que recuerdan los análisis de Racdcliffe-Brown de la oposición y la conjunción, que

> Una contienda *(feud)* tiene poca importancia a menos que existan relaciones sociales del tipo que puedan romper-

33. Op. cit., p. 148.

se y reanudarse, al mismo tiempo estas relaciones tienen que arreglarse finalmente de alguna manera si se quiere evitar la ruptura total. La función de la contienda *(feud)*, por tanto, vista de esta forma, es mantener el equilibrio estructural entre los segmentos tribales opuestos que, sin embargo, están políticamente fusionados con respecto a unidades mayores.[34]

Estas relaciones políticas territoriales fueron conceptualizadas en base al idioma del linaje. Cada tribu tenía un clan dominante y el clan se dividía en unidades menores patrilineales: los linajes máximo, menor y mínimo. Dentro del clan, todo el mundo alega descender por vía patrilineal del antepasado fundador A. Dos de los hijos de A (quizás), B y C serían los antepasados fundadores de los linajes máximos. Cada linaje máximo, a su vez, se segmentaría en linajes menores, y éstos en linajes mínimos, con respecto a un determinado antepasado eje en un adecuado nivel de la genealogía. En algunos contextos, todos los miembros del clan se identifican a sí mismos como de A en contraposición a los miembros de otro clan. En otros contextos, los miembros de los linajes menores D y E podrían unirse como de B contra los miembros de los linajes menores F y G, que serían de C. Y así sucesivamente, creando una pauta de fisión y fusión, pero antes trazada en base al linaje que en base al territorio.

Este armazón de linajes funciona a nivel de los valores más bien que al nivel de cruda demografía. Los miembros de una aldea pueden pertenecer a varios grupos de filiación, y los grupos del segmento del linaje mínimo puede estar desperdigados, quizás constituyendo únicamente una minoría de los habitantes de una aldea concreta. Sin embargo, cuando tratan de sus relaciones con los extraños, los habitantes del poblado se identificarían con el linaje mínimo del clan dominante y utilizarían la genealogía del clan para manifestar estas relaciones. Cada nivel de formación de linaje corresponde a un nivel de agrupamiento territorial, desde el clan, que proporciona la identidad de la tribu, hasta el linaje mínimo, con una profundidad de sólo 3 a 5 generaciones, que proporciona el núcleo de la unidad del poblado.

Como hizo ver Evans-Pritchard, el sistema de linajes funciona en términos de tiempo genealógico, el sistema territorial en términos de espacio estructural. Pero el armazón del linaje proporciona una forma para hablar del sistema territorial:

> El sistema de linajes del clan dominante es un esqueleto conceptual en el que cada comunidad local se reconstituye

34. Op. cit., p. 159.

en una organización de partes relacionadas, o bien, si se prefiere decirlo así, en un sistema de valores que ligan los segmentos de la tribu y proporciona el idioma en que pueden expresarse y dirigirse sus relaciones.[35]

De esta forma, los valores de la relación agnaticia dan cohesión al sistema. «En ausencia de un jefe o de un rey, que pudieran simbolizar a la tribu, su unidad se manifiesta en el idioma de la afiliación al clan y al linaje».[36] Puesto que el sistema del linaje, de esta forma, era función del sistema territorial, «los linajes, en número y en situación estructural, están estrictamente limitados y controlados por los sistemas de segmentación territorial.» [37] Además, muchas veces hace falta manipular las genealogías con objeto de ajustarlas a las realidades políticas y, por tanto, la «estructura del linaje está entrelazada dentro de la forma de la estructura política».[38]

IX

La originalidad y elegancia de *The Nuer* está fuera de toda discusión y todavía permanece como el máximo ejemplo, en antropología social, de abstracción lograda en el análisis de una sola sociedad. Desde luego, el libro no salió del aire. Evans-Pritchard adoptó el punto de vista de Durkheim y Radcliffe-Brown sobre el carácter de las sociedades segmentarias, fundadas en la solidaridad mecánica, y como ellos buscó un orden en el campo de los valores compartidos (la «conciencia colectiva» de Durkheim). La percepción de la relatividad de los agrupamientos sociales y de la forma en que emergen en oposición a otros, como grupos, y también el contraste entre las divisiones externas y la unidad externa de los grupos sociales, todos éstos eran temas importantes en la obra de Radcliffe-Brown. La noción de oposición segmentaria estaba comúnmente aceptada en la época y Bateson la había utilizado de la forma más creativa en *Naven*. En realidad, la naturaleza bien establecida de estas nociones puede juzgarse por el hecho de que, en 1929, un antropólogo aficionado, F. J. Richards, pudiera escribir a *Man*, comentando las sugerencias de Radcliffe-Brown para clasificar los distintos tipos de grupos de edad:

35. Op. cit., p. 212.
36. Op. cit., p. 236.
37. Op. cit., p. 248.
38. Op. cit., p. 241.

> La distinción entre «grupo» y «sección» no es una mera sutileza verbal; las palabras representan, respectivamente, dos procesos fundamentalmente distintos, de «fusión» y «fisión», mediante los que se «organiza» una sociedad, y el uso descuidado de estos términos, y de otros afines, oscurece la verdadera naturaleza de cualquier estructura social.[39]

Pero, no obstante, *The Nuer* desarrollaba exitosamente un modelo completo que en conjunto era original, si bien sus partes estaban tomadas de ideas antropológicas en uso. Su originalidad está en la parte de la naturaleza obligatoria del modelo y en su fuerza analítica, sobre el material nuer. También ejemplificaba el nuevo punto de vista que caracterizó a sus compañeros, *African Political Systems* y los posteriores artículos de Evans-Pritchard y Fortes. Estas obras desarrollaron una perspectiva política de la estructura social, analizando las relaciones sociales desde el punto del conjunto total de relaciones intergrupales públicas. Al mismo tiempo, distinguían este dominio de las relaciones políticas públicas, basadas en el linaje, del dominio de las relaciones de parentesco próximo, personales y domésticas. Al hacerlo, liberaron a la antropología del modelo interpersonal de relaciones de linaje.

Como es bastante natural, *The Nuer* fue sometido a considerable crítica por los malinowskianos, y una corriente subterránea similar de crítica ha continuado a lo largo de todos sus años de mayor influencia. La crítica tiene dos puntas. Una que el trabajo de campo no era adecuado —comprensiblemente dadas las circunstancias— y que, por tanto, Evans-Pritchard realmente no había llegado a saber lo que pasaba en el terreno. Esto le llevó a desarrollar un análisis abstracto, muy idealizado, que no deja lugar a las maquinaciones del hombre calculador.

Este argumento no es válido. Evans-Pritchard había hecho varios años de trabajo de campo en el Sudán, y entre los luo de Kenya que están emparentados con los nuer, antes de emprender el estudio de los nuer. Por tanto, era un observador experimentado, así como excepcionalmente capaz, que trabajaba en un país que le era familiar y con conocimientos personales sobre culturas afines. Además, la ardua naturaleza de su trabajo pudo haberle obligado a agarrarse a la vida nuer a un nivel más profundo del que los antropólogos normalmente sondean. Como dijo el propio Evans-Pritchard muchos años después, «yo era un *ger*, lo que ellos denominan un *rul*, un extraño transeúnte, que estaba entre ellos sólo por un año, pero fue una relación de un año muy

39. En *Man*, 1929, pp. 42-3.

intensa, y la calidad de la relación cuenta más que su duración».[40]

Los otros libros y textos de Evans-Pritchard sobre los nuer contienen tal amplitud de detalles etnográficos que es evidente que *The Nuer* operaba en un plano de abstracción elevado más bien por elección que por necesidad. La monografía debe ser comprendida en el contexto de esfuerzo consciente por desarrollar la abstracción estructural en las monografías etnográficas. Fortes asentó el programa en la introducción a *The Dynamics of Clanship among the Tallensi.* Comparaba la descripción de las culturas como todos, *à la* Junod y los prefuncionalistas, con las descripciones de instituciones concretas —como el *kula* o la brujería— a la manera de Malinowski. Ambas posturas se contrapusieron ahora al nuevo tipo de estudio de los subsistemas sociales que las monografías sobre los nuer y los tallensi ejemplificaban. Éstas tenían la ventaja de que «todos los estudios de la estructura social, o de la organización política, o de la estructura económica, que se ocupan de factores de integración social, necesariamente se ocupan de los atributos de toda la sociedad».[41]

Las otras reacciones críticas a que hemos hecho referencia tuvieron un tono bastante injurioso. De alguna forma, se sentían estafados. Evans-Pritchard empezó *The Nuer* con una buena descripción ecológica a ras de tierra; en su siguiente libro se ocupó de personas reales en interación a bajo nivel y en muchas facetas. ¿Por qué no se utilizaron estos hechos concretos en *The Nuer*? ¿Por qué fueron barridos bajo la hermosa, pero distrayente, alfombra estructural? Esto era no darse cuenta del problema. *The Nuer* era un ejercicio sobre la abstracción de la estructura social. Se puede abstraer en distintos planos, y Evans-Pritchard escogió el nivel durkheimiano de la «conciencia colectiva». Además, el modelo que confeccionó era paralelo al de los propios nuer. No está bien lamentarse de que el modelo de Evans Pritchard excluye las variaciones individuales. Se ocupa de los valores, arguyendo que las relaciones políticas «se exponen mejor como tendencias a conformar determinados valores en determinadas situaciones, y el valor está determinado por las relaciones estructurales de las personas que componen la situación».[42] Se puede discutir sobre si es cierto que de esta forma es como mejor se exponen las relaciones políticas; pero ésta es una forma legítima de enfocar el asunto, y no se puede negar la luz que proporcionó en manos de Evans-Pritchard.

40. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford, 1956, p. 9.
41. M. Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford, 1945, p. 8.
42. Evans-Pritchard, *The Nuer*, p. 137.

X

A pesar de la ruptura a que dio lugar la guerra los años cuarenta fueron una década memorable para la antropología social inglesa. Comenzó con la publicación de *African Political Systems*, que estableció —junto con las monografías sobre los nuer, los anuak y los tallensi— la perspectiva política de la estructura social. Terminó con el symposium *African Systems of Kinship and Mariage*, publicado en 1950, que con *The Web of Kinship among the Tallensi* (1949) y *Kinship and Marriage among the Nuer* (1951), señaló una apertura de brecha en el estudio de los sistemas de parentesco. El posterior desarrollo contó con la primera de estas obras.

Meyer Fortes fue la figura que tuvo más importancia en el desarrollo de la teoría del parentesco en esta década, inmediatamente después de Radcliffe-Brown. Honró a Radcliffe-Brown desarrollando «la idea de un sistema sincrónico de relaciones de parentesco, centrado en el ego, como núcleo de la organización de los parientes, agrupados lineal y colateralmente mediante reconocidas categorías de parentesco manifestadas en la terminología» [43]; en otras palabras, Radcliffe-Brown fue el primero en ver los sistemas de parentesco como estructuras funcionantes. Pero, como ha señalado Fortes, Radcliffe-Brown —y sus alumnos americanos— tendían a considerar los sistemas de parentesco como equivalentes a las estructuras sociales de las sociedades tribales. Así se ponía un énfasis excesivo en el rol del parentesco incluso en sociedades como las de los aborígenes australianos. Además, Radcliffe-Brown, como Malinowski, tendía demasiado a suponer que las relaciones de parentesco derivaban del núcleo interior de las relaciones familiares. También ambos autores resaltaban demasiado las relaciones de parentesco interpersonales. Sobre la obra de ambos, Fortes escribió: «el sistema de parentesco se contempla como una red bilateral de reconocidas relaciones binarias que se irradian a partir de la familia elemental».[44]

En estos escritos, el factor que se olvidaba era el peso externo de las disposiciones legales y políticas, que conforma los sistemas de parentesco junto con las presiones domésticas originadas dentro del grupo familiar. Más tarde, Fortes escribió:

> Mi opinión es que el avance más importante en teoría de parentesco desde Radclife-Brown, aunque naciendo directamente de su obra, ha sido la distinción analítica del dominio jurídico-político del familiar, o dominio doméstico, dentro

43. Fortes, *Kinship and the Social Order*, Londres, 1969, p. 28.
44. Op. cit., p. 49.

> del universo social total de lo que burdamente se ha denominado sistemas sociales basados en el parentesco.[45]

Los libros de Evans-Pritchard sobre los nuer y de Fortes sobre los tallensi demostraron este contexto dual de los grupos de parentesco, domésticos y políticos. El tema recibió una forma concreta al dividir los estudios de la estructura social de los nuer y los tallensi en dos volúmenes. En ambos casos, el primer volumen se ocupaba de las relaciones de clan y de linaje; el segundo de las relaciones interpersonales de parentesco.

Así, los años cuarenta comenzaron con *The Nuer* y la demostración de la significación política del linaje. Terminaron con *The Web of Kinship among the Tallensi* y el análisis de la interacción entre las coacciones externas e internas sobre las relaciones de parentesco. La obra de Fortes y Evans-Pritchard derivaba visiblemente de la obra de Radcliffe-Brown, pero sólo representaba uno de los posibles desarrollos de sus teorías. En realidad, Radcliffe-Brown nunca aprehendió completamente sus implicaciones. En su larga introducción a *African Systems of Kinship and Marriage* (1950), todavía se ocupa de los grupos de filiación y otras corporaciones de parentesco, sobre todo, desde el punto de vista interno. Pero otros contemporáneos en su mayor parte se convirtieron. Un ejemplo notable fue el de Audrey Richards, uno de los colaboradores más íntimos de Malinowski, que en su contribución a *African Systems of Kinship and Marriage* demostró la interacción de las coacciones familiares y político-sociales sobre los sistemas matrilineales de África central, en lo que constituyó uno de los mejores exponentes de la nueva perspectiva.

Por último, es importante señalar que este movimiento se vio facilitado por la utilización de una noción más compleja de estructura. Evans-Pritchard y Fortes aceptaron la lógica de Bateson y fueron más allá del realismo ingenuo de Radcliffe-Brown. Fortes escribió en 1949:

> Cuando describimos estructuras estamos tratando sobre principios generales, muy alejados de la complicada madeja del comportamiento, los sentimientos, creencias, etc., que constituyen el entramado de la vida social real. Estamos, por así decirlo, en el dominio de la gramática y la sintaxis, no en el de la palabra hablada. Distinguimos la estructura en la «realidad concreta» de los acontecimientos sociales sólo gracias a haber establecido previamente la estructura mediante la abstracción de la «realidad concreta».[46]

45. Op. cit., p. 72.
46. Fortes, "Time and Social Structure: an Ashanti Case-Study", en Fortes

Es necesario conseguir tal nivel de abstracción —para escapar del estrecho enfoque centrado en las relaciones interpersonales— con objeto de hacer el tipo de distinción de que depende su obra entre dominios externos e internos, entre relaciones intergrupales e intragrupales, entre política y parentesco.

XI

El movimiento de la antropología social inglesa durante las décadas de los treinta y los cuarenta puede trazarse en varias dimensiones. Hubo el cambio del predominio de Malinowski y la *L. S. E.* por el de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard y Fortes en Oxford. Oceanía, con sus culturas pequeñas, limitadas y aparentemente simples fue sustituida, como principal área de trabajo de campo, por África, con sus grandes sociedades desparramadas y muchas veces altamente diferenciadas. También, en este período, adoptaron los antropólogos por primera vez y luego abandonaron el funcionalismo concreto, basado en las instituciones, de Malinowski; experimentaron con diversos modos de abstracción; y por último adoptaron una postura sociológica estructuralista. Finalmente, hubo un cambio temático del interés por la familia, la magia y la forma de subsistencia a los sistemas políticos y de parentesco; de lo que interesaba no sólo a Malinowski, sino también a Frazer y Westermarck, por las distintas incumbencias de Morgan, Maine, Rivers y Radcliffe-Brown. Estos diversos desplazamiento estuvieron conectados en un nivel, como ahora debe quedar claro.

Como mejor puede seguirse el período es a través de sus grandes monografías. Éstas no sólo reflejan los puntos de vista y preocupaciones habituales, sino que funcionaban como experimentos de comprensión y explicación. Las más logradas se convirtieron en modelos a imitar. Para muchos de los antropólogos sociales ingleses de la generación de la posguerra era satisfactorio repetir los experimentos que Evans-Pritchard había llevado a cabo en *Witchcraft, Oracles and Magic* y en *The Nuer*.

La tradición malinowskiana se mantuvo viva, no obstante, y las contradicciones de la posición estructuralistas, y también sus limitaciones, pronto llevaron a los más osados a explorar otras rutas a través de la selva, siguiendo caminos en los que algunos, para su sorpresa, se encontraron con un fiel discípulo de Mali-

(ed.), *Social Structure: Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown*, Oxford, 1949, p 56.

nowski, todavía subsistiendo, macheteando y quemando en la selva.

En la perspectiva más amplia, el rasgo verdaderamente llamativo de este período fue, simplemente, la energía creadora que mostró un grupo de sólo dos docenas y en menos de dos décadas. Los logros de la antropología inglesa en los años de entreguerras justifica la comparación con la escuela del *Année* en su apogeo.

IV. ANTROPOLOGÍA Y COLONIALISMO

En la antesala del expresidente Kwame Nkrumah solía estar colgada una pintura. La pintura era enorme y la figura principal era el propio Nkrumah, luchando, arrancando las últimas cadenas del colonialismo. Las cadenas ceden, hay rayos y truenos en el cielo, la tierra tiembla. De todo esto huyen tres pequeñas figuras, hombres blancos, pálidos. Uno de ellos es el capitalista; lleva una cartera de mano. Otro es el cura o misionero; lleva la Biblia. El tercero, una figura menor, lleva un libro titulado African Political Systems: *es el antropólogo...*[1]

A veces se dice de nuestras investigaciones que son «secuelas del colonialismo». Ciertamente, ambas cosas están ligadas, pero nada sería más erróneo que considerar la antropología como un residuo de la mentalidad colonial, una vergonzosa ideología que ofrece al colonialismo una oportunidad de supervivencia.
Lo que nosotros denominamos el renacimiento fue un verdadero punto de origen del colonialismo y de la antropología. Entre ambos, enfrentándose, se ha mantenido durante cuatro siglos un diálogo equívoco. Si no hubiera existido el colonialismo, la elaboración de la antropología hubiera sido tardía; pero, tal vez, tampoco la antropología se hubiera visto llevada a implicar a toda la especie humana en sus concretos estudios de investigación. Nuestra ciencia llegó a la madurez el día que el hombre occidental empezó a ver que nunca podría comprenderse a sí mismo mientras hubiera una sola raza o un solo pueblo sobre la superficie de la tierra al que tratara como un objeto. Sólo entonces pudo la antropología mostrar sus verdaderas pretensiones: como una empresa de revisión y expiación del renacimiento, con objeto de extender el humanismo a toda la humanidad.

LÉVI-STRAUSS[2]

1. Descrito por Johan Galtung, "Scientific Colonialism", *Transition* 30, 1967.
2. Lévi-Strauss, *The Scope of Anthropology*, 1967, pp. 51-2. (Publicado originalmente en francés, 1960.)

I

Desde muy al principio de su existencia, la antropología inglesa gustó de presentarse como una ciencia que podía ser útil a la administración colonial. Las razones eran obvias. Las administraciones y los intereses coloniales eran las mejores posibilidades de ayuda financiera, especialmente en las décadas anteriores a que la disciplina obtuviera su reconocimiento por parte de las universidades. Al mismo tiempo, en el colmo del entusiasmo imperial, la idea de su posible utilidad debió sostener a algunos de los que se dedicaban en Inglaterra a este estudio esotérico y marginal. Ya en 1856, un autor escribió en un periódico de la *Ethnological Society* en Londres, con más optimismo del justificable:

> Ahora se reconoce en general que la etnología tiene los mejores derechos a nuestra atención, no sólo porque tiende a compensar la curiosidad de quienes gustan de contemplar por dentro las obras de la naturaleza, sino también por ser de gran importancia práctica, especialmente en este país, cuyas numerosas colonias y extenso comercio lo ponen en contacto con tantas variedades de la especie humana, que difieren en sus cualidades físicas y morales, tanto entre sí como de nosotros.[3]

Esta disposición para tomar armas por la causa colonial se extendió también a los principios del siglo veinte, aunque de ninguna forma fue una postura universal. Tal vez Haddon representó al antropólogo colonial muscular en su forma más pura. Fue a la Columbia británica en 1909 a hacer unas investigaciones sobre la cultura india. Mientras estuvo allí la policía entró en acción contra los trabajadores chinos disidentes y Haddon fue enrolado junto con otros visitantes blancos. Se excusó de tomar parte en el verdadero ataque, alegando que era corto de vista, pero se prestó voluntario a guardar a los 66 prisioneros que se hicieron. En una carta a casa escribió:

> Esto no es exactamente a lo que yo vine... en vez de lecciones de etnología india, he tenido lecciones prácticas de sociología... Pero lo estoy pasando bien, pleno de nuevas experiencias, de las que algunas pueden ser útiles para la enseñanza y otras para contar cuentos.[4]

3. Citado por Conrad Reining, "A Lost Period of Applied Anthropology", *American Anthropologist*, 1962, p. 593.
4. A. Hingston Quiggin, *Haddon: The Head Hunter*, Londres, 1942, p. 16.

No es posible imaginarse a una persona como Frazer participando de forma tan activa. De hecho, Frazer representa la postura contraria, la torre de marfil del estudioso renuente incluso a especificar los posibles usos de sus estudios. En su conferencia inaugural en Liverpool, en 1908, advirtió a su audiencia:

> Pero si lo que se desea es destrozar la fábrica social, no debe esperarse que el profesor de antropología social ayude y patrocine. No es ningún vidente para percibir, ni un profeta para predecir la bajada del cielo a la tierra, ni un charlatán con remedios para todos los males, ni un caballero de la Cruz Roja para encabezar una cruzada contra la miseria y la penuria, contra la enfermedad y la muerte, contra todos los horribles espectros que combaten a la pobre humanidad. Queda para otros, de más alta valía y más noble naturaleza que él, proclamar la acusación y dirigirla en esta guerra santa. Él sólo es un estudioso, un estudioso del pasado, que quizás pueda decir algo, muy poco, de lo que ha sido, pero que no puede, no se atreve a decir lo que tiene que ser...[5]

Evidentemente, sería difícil especificar qué usos prácticos podría haber tenido la antropología de los difusionistas y los evolucionistas —los «estudiosos del pasado» de Frazer— para la administración colonial.

Sin embargo, los antropólogos defendieron los posibles usos de su materia, como medio para ganar un reconocimiento. Los diplomas de Oxford, Cambridge y Londres se justificaban, en parte, porque proporcionaban preparación a los funcionarios coloniales. El *Royal Anthropological Institute* también destacaba los usos de la disciplina en sus repetidos intentos de conseguir fondos para los puestos investigadores y pedagógicos de la materia, operando a veces en colaboración con la *Folklore Society* y la *British Association.* En el nivel más simple, desde luego, algo tenían de razón. Cualquiera que trabajase en las colonias estaría mejor preparado si sabía algo sobre las gentes con quienes tendría que tratar. Pero era difícil convencer al gobierno británico de que los antropólogos tenían algo específico que ofrecer.

En 1909, una comisión de funcionarios coloniales, miembros del parlamento y estudiosos se dirigieron a míster Asquith, entonces primer ministro, con la petición de una subvención de 500 libras anuales para fundar un centro de enseñanza de antropología al servicio de los funcionarios y comerciantes coloniales. Realza-

5. La conferencia inaugural de Frazer se reimprimió en *Psyche's Task*, Londres, 1913. Cita de la página 161.

ban el valor comercial de los conocimientos antropológicos e incluso intentaron convencer a Asquith de que tal instituto, a largo plazo, significaría un ahorro:

> Su necesidad puede ejemplificarse con el caso de un funcionario no preparado en antropología cuya actividad condujo a un malentendido por parte de una tribu limítrofe. Hubo a continuación una expedición militar, cuyo coste fue quizás diez veces mayor de lo que el instituto pedirá en los cien próximos años.

Pero en las palabras inmediatas, se ponía de manifiesto cuán poco importantes eran algunos de sus propósitos:

> El profesor Ridgeway procedió a ocuparse de la necesidad de la antropometría, una importante rama de la ciencia, por cuyas reivindicaciones abogó. En todas las escuelas deberían tomarse las medidas y otros detalles de las características físicas.
>
> *Míster Asquith:* Eso costará muchísimo dinero.

Sir Harry Jonston adelantó otro argumento: «Como raza éramos muy snob y si se nos hiciera una subvención y el instituto se llamara "*Royal*", con permiso del Rey, la antropología recibiría un enorme impulso».[6] Todo para nada. El *Athropological Institute* recibió el título de «*Royal*» en 1907, pero nunca se fundó el nuevo instituto pedagógico, ni siquiera llegó a crearse con tan resonante título.

Sir Herbert Risley pudo perder un día de discursos en Winchester, como hizo en 1910, diciendo a los chicos que debían estudiar antropología antes de ir a la India, pero nunca se les exigió que lo hicieran. La petición de preparación en antropología nunca se extendió y nunca llegó a establecerse fuera del imperio africano. Ni lograron los antropólogos éxito durante muchos años en conseguir dinero o reconocimiento.

Esta extraña alianza de funcionarios testarudos y estudiosos relativamente oscuros continuaron insistiendo, incluso durante la guerra. Actualmente, sus iniciativas resultan más bien divertidas, cuando no un poco siniestras. En uno de los inacabables mítines especiales de Sir Richard Temple, esta vez en un comité bajo la égida de la *British Association*, en 1914, el coronel Sir Matthew Nathan, en representación de la *African Society*, colaboró con esta valoración:

6. *Man*, 1909, pp. 85-87.

La aplicación de los estudios es algo distinta en África Oriental y Occidental que en África del Sur. En el caso de África Oriental y Occidental deseamos saber todo lo relativo a los indígenas con objeto de desarrollar su capacidad en la mayor medida posible y, gradualmente, aumentar esta capacidad, de tal forma que, en el futuro, puedan colaborar en la administración del gobierno y de los negocios de su propio país.

En África del Sur, deseamos los estudios de antropología para que contribuyan a tratar los problemas, siempre presentes, de los indígenas. Siempre he tenido la sensación, y creo haberla manifestado algunas veces, de que cuanto más consideremos a los indígenas de África del Sur como un problema científico, menos tendremos la impresión de que son un peligro social. Al igual con las naciones que con los individuos, *tout savoir, tout pardonner.*[7]

Este análisis parece haber impresionado a Temple porque cuando, en 1921, lanzó otra nueva petición de una escuela de antropología aplicada, lo hizo con el título de «*Tout savoir, tout pardonner*», y añadía en la conclusión «*Tout gagner*».[8] Pero eran pocos los antropólogos que estaban especialmente interesados por este aspecto de las cosas, excepto como medio de vender sus géneros. Es característico el comentario de Seligman sobre una de estas conferencias de Temple de que la función más útil de una oficina central de antropología imperial sería la de publicar informes, añadiendo: «Sé de por lo menos tres trabajos de primera clase, dos sobre África y uno sobre el Pacífico, retenidos porque ningún editor los acepta sin una subvención importante».[9]

II

Si el gobierno y el público inglés no eran fácilmente conmovibles por los posibles usos de la antropología, los gobiernos coloniales eran igualmente poco impresionables. En Oriente, la tradición era que los funcionarios se beneficiaban estudiando las lenguas y los sistemas legales indígenas de las sociedades complejas que administraban, pero nunca se fomentó la investigación sociológica. En la India, por ejemplo, la «etnología» no parece haber significado nunca más que la ampliación del censo

7. *Man*, 1914, p. 67.
8. *Man*, 1921, p. 93.
9. *Man*, 1921, p. 173.

para incluir algunos datos sociales y culturales y, en una medida limitada, el estudio de los pueblos «tribales». En lo tocante a los demás, la antropología se utilizó sobre todo en el imperio africano, aunque en 1920 la administración australiana de Papúa designó un antropólogo gubernamental.

El expediente de África no es muy llamativo, por lo menos hasta los años treinta. Se designaron antropólogos gubernamentales en Nigeria meridional en 1908, después de dificultades con la administración local, pero sus contratos no se renovaron. En 1920, el gobierno de Costa de Oro designó a Rattray, un funcionario de la administración, para el recién creado puesto de antropólogo gubernamental; una de las designaciones verdaderamente inspiradas de la época. Al año siguiente el gobierno de Nigeria decidió que el censo debería contener una importante información etnológica (al parecer, siguiendo el modelo de los censos de la India). En consecuencia Meek —otro administrador con algunos conocimientos antropológicos— fue designado comisario del censo en la provincia septentrional. En 1927, él y Talbot fueron enviados a Nigeria con objeto de llevar a cabo investigaciones tras la quiebra de la administración local. No obstante, todos estos fueron fundamentalmente nombramientos ad hoc; y el rol del antropólogo gubernamental no fue institucionalizado a ningún nivel en el África Occidental.

En el África Oriental, Seligman fue contratado para llevar a cabo unas investigaciones antropológicas en nombre del gobierno del Sudán, sumario que más tarde traspasó a Evans-Pritchard. Ningún uso se hizo de sus conocimientos. Evans-Pritchard ha recordado:

> Una vez el profesor Seligman me dijo que en todos los años que había trabajado en el Sudán o en los problemas sudaneses, nunca se le pidió su opinión y que la única vez que la dio voluntariamente, con respecto a los propiciadores de lluvia, no se aceptó. Durante los quince años que trabajé en problemas sociológicos en aquella misma región, nunca se me pidió opinión absolutamente en ningún problema.[10]

En el resto de África Oriental, el único gobierno que creó un cargo de antropólogo gubernamental fue Tanganika.

En África del Sur, Schapera trabajó durante muchos años en estrecha asociación con el gobierno de Bechuanalandia y, en la Unión Sudafricana, el gobierno creó una sección etnológica en 1925, en el Departamento de Asuntos Indígenas. La obra de este

10. Evans-Pritchard, "Applied Anthropology", *Africa*, 1946, p. 97.

organismo —luego ampliado— nunca fue más allá de la rutina de hacer censos etnológicos, aconsejar sobre los derechos de los diversos candidatos a las jefaturas y, en época más reciente, proyectar formas pseudotradicionales de administración tribal. Los antropólogos del gobierno de Sudáfrica han estado virtualmente al margen de los principales desarrollos de la antropología social y no tienen ninguna teoría sociológica que pueda ayudar al gobierno de Sudáfrica en su depravada obra de subordinación y explotación. Buena parte de su tipo de trabajo lo llevaron a cabo, de forma rutinaria, los funcionarios de los distritos de las colonias británicas, quienes —en el caso de los conscientes— tomaron notas etnológicas en los libros del distrito.

Hasta mediados los años treinta, pues, poco hubo que se pareciera a una antropología oficial en el imperio británico y dominios. Tomando el conjunto del Imperio, no es exagerado decir que en esta época la contribución antropológica directa a la administración era fútil.

Por otra parte, tuvo un efecto indirecto a través de la preparación de los funcionarios coloniales en antropología. Los gobiernos coloniales no eran contrarios a que sus funcionarios tuvieran pátina de conocimientos sobre la materia. Como observó el gobernador de Costa de Oro, si la antropología «se demostrase de algún beneficio práctico para la administración, debería ser realizada por funcionarios entusiastas de su estudio, y considerada más bien como un empeño placentero que como una obligación».[11] Relativamente, pocos funcionarios han tenido algo más que una pátina sobre la materia, incluso después de la divisoria que representa la década de 1930. La preparación del cadete era breve y el énfasis recaía sobre el derecho y las técnicas prácticas, como la contabilidad, la agrimensura, etcétera. Se fomentaban los idiomas, pero pocos los dominaban, y la antropología sólo era de las opciones que competían por su interés. Además, la antropología que se enseñaba por la época en Oxford, Cambridge y el *University College* de Londres estaba en gran medida equivocada y extraviada; no sólo para los standards modernos, sino también para los standards de la época en la *L. S. E.* y en América. Estaba repleta de supuestos difusionistas y evolucionistas, y confundida con dosis de antropología física (todavía de orientación racista), tecnología y disparatadas teorías sobre la religión.

Algunos funcionarios sacaron algo de su preparación, pero el expediente de investigación antropológica de la administración colonial pierde en la comparación con el de los misioneros. Las publicaciones que editaron algunos de los gobiernos coloniales

11. H. G. Barnett, *Anthropology in Administration*, Evanston, Ill., 1956, p. 7.

contienen poca antropología, aunque sí más etnohistoria y anécdotas curiosas. Revelan cómo los funcionarios más estudiosos antes tendieron al estudio de la flora y fauna de sus territorios, una evasión, sin duda, de sus fastidiosos contactos con los habitantes humanos.

III

La política colonial británica en África comenzó a cambiar en los años treinta. Se decidió «desarrollar» económica y administrativamente las colonias, y las hasta entonces olvidadas colonias africanas fueron estimuladas a tomar parte en una planificación administrativa más positiva. La depresión, y luego la guerra, retrasaron la realización de muchos planes, pero el cambio de política tuvo consecuencias en los antropólogos. Antes que nada, el *International African Institute* por fin dispuso del bastante dinero para sostener a miembros en investigaciones de campo coincidiendo así con el giro del seminario de Malinowski hacia el «cambio cultural» en África. En segundo lugar, se fundó en Rodesia del Norte (como se decía entonces) el *Rhodes-Livingstone Institute*. Éste creó el modelo de los institutos coloniales de investigaciones sociales, que habría de proporcionar tanto estímulo a la antropología después de la guerra. En tercer lugar, Lord Hailey fue encargado de llevar a cabo su reconocimiento panorámico de África. Llegó con proyectos de gastar, comparativamente, elevadas sumas de dinero en investigación y una parte se escurrió hacia los antropólogos.

El *International Institute of African Languages and Cultures* —por darle su nombre completo— fue creado en 1926, con el respaldo de los antropólogos, lingüistas, misioneros, y funcionarios coloniales de varios países europeos. La primera junta, por ejemplo, incluía a Lugard, la gran figura colonial; Edwin Smith, el antropólogo misionero y primer director; y estudiosos como Lévy-Bruhl, Schebesta y Seligman. Eran personas respetadas, incluso modestamente festejados por algunos gobiernos coloniales: en 1930, cuando la junta se reunió en Roma, el Papa concedió una audiencia a sus miembros. Pero el trabajo del *Institute* se mantuvo durante algunos años en el campo puramente académico; quizás su logro más destacado fuera las propuestas sobre ortografía africana.

Aunque sus miembros activos residían sobre todo en Inglaterra, el carácter internacional del organismo y la celebridad de sus miembros dirigentes lo convertían en buen vehículo para con-

seguir fondos, que gradualmente resultaron disponibles. Nada de particular hubo en este frente: los ingresos del primer año, un fideicomiso caritativo, donaciones de varios gobiernos coloniales y metropolitanos y las cuotas de los socios, sumaron un poco más de 3.000 libras. Una donación de la *Carnegie Corporation* colaboró a elevar los ingresos del tercer año hasta casi 7.000 libras, pero los ingresos del *Institute* no se estabilizaron en una cifra razonable hasta que, a principios de los treinta, la *Rockefeller Fundation* decidió costear becas a través del *Institute* y elevó los ingresos a 9.000 libras. Estas becas de investigación fueron las que convirtieron al Instituto en una fuerza dentro de la antropología de los años treinta.

No hubieron muchas de estas becas y donaciones; pero entonces, en los años de entreguerras, habían muy pocos antropólogos. El impacto de estas donaciones fue desproporcionado en comparación con su número. Los tres primeros beneficiarios fueron Fortes, Nadel y Hofstra. Otros antropólogos costeados en parte o completamente por el *Institute* en los años siguientes fueron: Monica Hunter (luego Wilson), Schapera, Forde, Read, Gordon Brown y Hilda Beemer (Kuper). La pequeña suma desembolsada para investigación produjo unos extraordinarios ingresos en términos intelectuales. Además, el *Institute* pudo subvencionar la publicación de las monografías y los simposios procedentes de este trabajo de campo, convirtiéndose en el editor de antropología más importante del mundo.

Cuando el *Institute* recibió los fondos Rockefeller, elaboró un plan de investigación de cinco años, que fue publicado en 1932. El plan tiene interés como exposición de lo que la «antropología aplicada» significaba para la nueva generación de funcionalistas, pues el plan reflejaba sus intereses y los de los misioneros más avanzados. El supuesto inicial del plan era que los limitados recursos del *Institute* deberían dirigirse hacia la solución de un problema importante, y éste se definía como sigue:

> El problema fundamental que nace de la penetración de las ideas y las fuerzas económicas europeas en la vida africana es el de la cohesión de la sociedad africana. La sociedad africana está sometida a varias coacciones, y existe el peligro de que las poderosas fuerzas que están penetrando en el continente puedan dar lugar a su completa desintegración, cuyas consecuencias podrían ser calamitosas para los individuos que lo componen y, al mismo tiempo, hacer imposible una ordenada evolución de la comunidad. Por tanto, se propone que las investigaciones alentadas por el *Institute* deben orientarse a conseguir una mejor comprensión de los facto-

res de cohesión social en la sociedad africana original, las formas en que se han visto afectados por las nuevas influencias, las tendencias hacia nuevos agrupamientos y la formación de nuevos lazos sociales y formas de cooperación entre las sociedades africanas y la civilización occidental.[12]

Esta formulación sugiere la ilusión funcionalista —a la que, desde luego, escaparon algunos funcionalistas— de que, puesto que sus modelos de la sociedad presuponían un equilibrio entre las partes, cambio quería decir desintegración. La imagen de los patéticos restos de las tribus australianas y norteamericanas les obsesionaba. Sin embargo, el plan seguía insistiendo en que el *Institute* no estaba a favor ni en contra del «cambio». Pretendía hacer un estudio objetivo y científico de los procesos de cambio, sin comprometerse a favor o en contra de una determinada política. El administrador, simplemente, recibiría la información que pudiera ayudarle

a determinar las relaciones correctas entre las instituciones de la sociedad africana y los sistemas extranjeros de gobierno, educación y religión, para preservar lo que fuese vital de la primera y eliminar los conflictos innecesarios entre los últimos y la tradición, las costumbres y la mentalidad africanas.[13]

Pero los miembros del Institute hicieron muy poco en el sentido de estudiar el «cambio». Emplearon la mayor parte de su tiempo y energías en lo que consideraban los estudios más académicos y científicos de los fundamentos de la cohesión social. Algunos participaron en pequeños proyectos «aplicados», a invitación de los gobiernos que los albergaban. Así, Fortes presentó una descripción de la ley matrimonial de los tallensi para que se usara en los tribunales y se le pidió alguna opinión general sobre la restructuración de la administración de los remotos territorios septentrionales de Costa de Oro. Margaret Read estudió los efectos de la mano de obra migratoria sobre una aldea de Nyasalandia. Nadel aconsejó sobre la fundación de «tribunales paganos» junto a los tribunales mahometanos en la zona nupe de Nigeria. También proporcionó datos económicos para que se utilizaran en la nueva valoración del proyecto de impuestos. Hubo otros pocos estudios limitados de naturaleza similar, productos derivados de la investigación sociológica más fundamental sobre la estructura social.

12. "A Five Year Plan of Research", *Africa*, 1932, p. 1.
13. Op. cit., p. 3.

Las publicaciones académicas de los antropólogos tuvieron poco interés para los administradores coloniales y los proyectos aplicados fueron pocos y poco ambiciosos. Sir Phillip Mitchell hablaba por muchos cuando se quejaba de que los antropólogos,

> sosteniendo que sólo ellos estaban dotados para la comprensión, se ocupaban con entusiasmo de todas las minucias de las prácticas oscuras, tribales y personales, (de cuyos estudios) resultaban una gran cantidad de esmerados y muchas veces perfectos informes... de tal tamaño que nadie tenía tiempo para leerlos y muchas veces, de cualquier forma, inaceptables en la época en que resultaban disponibles para las tareas diarias de gobierno.

Un tipo distinto de desarrollo representó la fundación del *Rhodes-Livingstone Institute* en 1938. Se creó para dirigir las investigaciones sociales en el «África británica central» y, después de la guerra, fue seguido por la fundación de cierto número de centros similares en otras zonas coloniales. Por primera vez, se empleó personal de investigación social en las mismas condiciones que los altos funcionarios gubernamentales, pero, sin embargo, los investigadores gozaban de una considerable autonomía.

Esto venía facilitado por el hecho de que, aunque el *Institute* estuviera situado en Rodesia del Norte, se ocupaba de un grupo de países y, por tanto, podía evitar ser dominados por las exigencias de un gobierno colonial. Los comienzos fueron pequeños y, al principio, sólo se emplearon uno o dos funcionarios investigadores. Aquí, como en todas partes, el punto de viraje fue la aprobación, en 1940, de la ley de desarrollo y bienestar colonial. Esta ley creció, en parte, a partir de *Africa Survey*, de Hailey.

Hailey era un alto funcionario del *Indian Civil Service*, que emprendió su encuesta a sugerencia de Smuts y con fondos de los fideicomisos Carnegie y Rhodes. Su informe se ocupaba principalmente de la administración, pero también criticaba a los antropólogos. No se sintió impresionado por los alegatos que Malinowski había estado haciendo. El gran logro de la antropología aplicada, que los antropólogos acostumbraban a citar, era el descubrimiento de que el Escabel de Oro de los ashanti tenía un valor ritual tal que los ashanti no podían aceptar que nadie abusara de él sin una guerra. El comentario de Hailey sobre esto estaba lleno de sentido común:

> El intento de la administración de Costa de Oro, en 1899, de tomar posesión del Escabel de Oro de los ashanti se ha citado con frecuencia como un ejemplo... de incom-

prensión, aunque quizás sea una prueba del flagrante desprecio por el sentimiento popular, más bien que de la ignorancia de las costumbres indígenas.[14]

Los antropólogos eran excesivamente ingenuos si pensaban que los conflictos eran la consecuencia de los malentendidos con la misma frecuencia con que nacían de fundamentales conflictos de intereses.

Su escepticismo profundizaba más. Aunque aceptaba que los administradores deberían intentar tener toda la información disponible, señaló que las administraciones inglesas de África Occidental se las habían arreglado para hacer mucho antes de que se lanzara la primera investigación importante sobre las instituciones africanas: el Comité de territorios de África Occidental, que fue designado en 1912. Además, tenía la sensación de que, si se abandonaba la política del gobierno indirecto, como esperaba que ocurriría, los ya limitados usos de la antropología quedarían aún más restringidos. Escribió:

> [Los problemas de los desajustes de la sociedad africana creados por la extensión de las instituciones económicas o políticas occidentales no están más al alcance del tratamiento de los antropólogos que de cualesquiera otros. El campo más sobresaliente en que sus estudios tienen todavía una aplicación directa es en la elucidación de las normas consuetudinarias que regulan el matrimonio, la sucesión y la tenencia de la tierra. Aquí tienen una concreta utilidad, y su valor no se limita al campo en que pueda aplicarse de inmediato, pues probablemente aún sea mayor en lo que ilumine el contexto de los valores y las costumbres africanas, dentro del cual debe desenvolverse toda actividad administrativa.[15]]

El informe de Hailey apareció en el momento en que la política colonial estaba siendo revisada a la luz de los acontecimientos de la India y del Oriente Medio. [La guerra estimuló un replanteamiento más radical de los asuntos coloniales y, en 1940, el gobierno publicó la ley de desarrollo y bienestar coloniales.] Entre otras muchas cosas, destinaba hasta medio millón de libras al año para la investigación colonial. El gobierno explicó que esta decisión se había inspirado en gran medida en el informe de Hailey.

Los fondos destinados a investigación sólo alcanzaron el medio millón señalado a finales de los años cuarenta, pero los primeros

14. Hailey, *An African Survey*, Londres, 1938. (Referencia a la edición de 1950, p. 51).
15. Op. cit., pp. 59-60.

de la década de los cincuenta sobrepasaron el millón. No obstante, debe recordarse que estos fondos eran para todas las investigaciones y de todas las colonias. Las mayores porciones se destinaron a la investigación agrícola, la salud animal y la selvicultura (35 %) y a la investigación médica (15 %). Toda la investigación económica y social supuso el 9 % del total. Después de la guerra, se fundó el *Colonial Social Science Research Council* (*CSSRC*), con un comité de nueve personas, entre las que se contaban Firth y Audrey Richards, para manejar estos fondos. Los antropólogos eran el principal grupo de científicos sociales que trabajaban en el área africana y, por tanto, se disponía de fondos suficientes para permitir una expansión notable de la profesión después de la guerra. Era tal la escasez de personal preparado para encargarse de estas becas que algunas se concedieron a americanos, una extraña inversión de la tradicional relación en lo tocante a fondos. La mayoría de las becas de antropología del *CSSRC* fueron concedidas a personas que trabajaban en el campo africano. África siguió siendo virtualmente un monopolio académico de los antropólogos hasta los años cincuenta. También fue el centro de interés fundamental de sus investigaciones de campo a partir de 1930: En 1943, Braunhotz, luego presidente del *Royal Anthropological Institute*, se quejó de «la natural tendencia de los antropólogos ingleses a estudiar los habitantes de las colonias británicas».[16] Bien podía haber añadido «...en África».

Esta concentración sobre África no es fácil de explicar. El subcontinente indio y el Oriente Medio se vieron cada vez más perturbados por motivos políticos a partir de la Primera Guerra Mundial, pero de ninguna forma fue África una calma uniforme: Evans-Pritchard estudió los nuer muy poco después de haber sido «pacificados» de la forma más brutal. Desde luego, algunos antropólogos fueron a otras partes. En los años treinta, por ejemplo, Firth fue a Malaya y Leach a Birmania; pero hasta la década de los cincuenta pocos los siguieron. Ni volvieron los antropólogos ingleses a Oceanía después de mediados los treinta: se dejó para los australianos. No se trataba simplemente de una cuestión de fondos. En 1947, la Comisión Scarborough, reflejando las ansiedades del *Foreign Office* en vísperas de la guerra fría, trató de estimular la investigación en las áreas estratégicas de Oriente, pero los antropólogos en general huyeron. *Es* un rompecabezas; pero debemos recordar que, especialmente en el período de entreguerras, nos ocupamos de los movimientos de un puñado de personas, que estaban muy estrechamente vinculadas entre sí.

16. H. J. Braunholtz, "Anthropology in Theory and Practice", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1943, p. 8.

En tal medio, la casual influencia de un ejemplo afortunado o las opiniones de un individuo poderoso —hombre o mujer— en un determinado comité pudieron tener gran importancia.

IV

Cuando, más o menos a disgusto, los antropólogos «hicieron algún trabajo aplicado», tendían a escoger alguno de los temas de un temario limitado. (Digo los, pero el trabajo aplicado fue muchas veces considerado por los grandes mandarines como de menor exigencia intelectual y, por tanto, más adecuado para las mujeres. El primer estudiante de Malinowski enviado a hacer un estudio de «cambio cultural» en África fue escogido pensando que ella era todavía demasiado novata en la antropología para hacer un estudio tribal al uso.) Los temas que se repiten en estos estudios son la tenencia de la tierra, la codificación del derecho tradicional, en especial las leyes del matrimonio, la migración de mano de obra, la posición de los jefes y los presupuestos familiares. Ningún antropólogo inglés trató de estudiar la forma en que todo un sistema tribal podía alterarse sistemáticamente y sólo Monica Hunter y Lucy Mair se concentraron específicamente sobre el «cambio». El experimento de Brown y Hutt en Tanganika es, a este respecto, iluminador.

Gordon Brown era un canadiense que había sido preparado por Malinowski. Había sido funcionario superintendente de educación en Tanganika y, gracias a una concatenación de casualidades, se juntó con un simpático comisario de distrito, Hutt, en un intento por descubrir cómo podían colaborar los antropólogos y los administradores. Brown y Hutt convinieron en separar las funciones de antropólogo y de administrador tanto como fuera posible. Brown no iba a juzgar la política; Hutt no pondrían en cuestión los hechos antropológicos, sino que simplemente tenía que pedir información sobre los temas concretos y utilizarla como le pareciera mejor.

¿Qué pidió? Sus tres primeras cuestiones se refirieron a la inscripción de matrimonios y divorcios, la extensión de la poliginia y el efecto de la pena capital como disuasor del asesinato. Conforme prosiguió el experimento, en 1932, las preguntas se hicieron más amplia de miras, pero Hutt se resistía especialmente a los intentos de Brown de preparar un análisis de la situación social total del distrito. No quería que el estudio se volviera demasiado académico. De este modo, el antropólogo fue tratado como una mera fuente de información de confianza sobre cues-

tiones concretas y específicas. En otros distritos, el D. C. (comisario de distrito) plantearía preguntas similares a un funcionario local de confianza.[17]

Muy pocos antropólogos proporcionaron a los gobiernos un cuerpo importante del material encargado. Hans Cory, el antropólogo gubernamental de Tanganika, fue una excepción. Otra fue Schapera, que trabajó cuatro años en estrecha alianza con el gobierno de Bechuanalandia. Compiló el derecho de los tswana, para los jefes y los tribunales, escribió una descripción de los distintos sistemas de la tenencia de la tierra en el país e informó de las consecuencias de la mano de obra migratoria, a la vez que preparó unos informes confidenciales sobre asuntos más específicos y delicados. Más característico fue que los antropólogos prepararan análisis fragmentarios cuando se les pedían amablemente, pero fueron pocos los solicitados.

Godfrey Wilson informó sobre un ejemplo característico de la clase de trabajo que ocasionalmente se hacía en nombre de los gobiernos coloniales africanos. El gobierno de Tanganika introdujo con éxito el café entre los nyakyusa a principios de los años treinta. Después de un éxito inicial, el proyecto presentó dificultades, debido a la costumbre nyakyusa de trasladar las casas con mucha frecuencia y abandonar los campos, y también como consecuencia de sus raras costumbres con respecto a la tenencia de la tierra. Bajo algunas presiones gubernamentales, los jefes aprobaron una ley según la cual los árboles de café deberían ser de «propiedad absoluta» de sus cultivadores, pero tal ley resultó ser inaplicable.

Godfrey y Monica Wilson había hecho trabajo de campo entre los nyakyusa, y Godfrey Wilson estaba allí en 1938 y se le pidió consejo. Señaló que no podía hacerse nada acerca de la inestabilidad de la población. La respuesta debería ser crear una ley más flexible, quizás modelada sobre la ley nyakysa relativa a los bananos. Ésta consistía en que los árboles deberían ser entregados al cuidado de nuevos colonos, pero que los cultivadores originales tenían que ser compesados con una parte de la producción. Los funcionarios recibieron bien esta sugerencia, pero en el momento en que Wilson escribía —1940— todavía se esperaba una decisión.

Sobre esta pequeña historia deben hacerse varias observaciones. Antes que nada, Godfrey Wilson representa lo más próximo que tuvo la antropología social británica de este período a un experto en «cambio social» con vehemente interés por el trabajo aplicado. Hacía poco que se había convertido en el primer director

17. *Anthropology in Action*, de G. G. Brown y A. B. Hutt, Londres, 1935.

del *Rhodes-Livingstone Institute,* y él y su mujer publicaron los primeros intentos de los antropólogos funcionalistas por construir una teoría del cambio social.[18] Sin embargo, en este artículo sobre antropología aplicada, publicado en 1940 en *Africa,* la publicación del *International African Institute,* no pudo rastrear ninguna teoría más inspiradora para ilustrar las posibilidades de tal trabajo. Si este consejo marginal y tal vez olvidado merecía ser alabado, la realización de la antropología social inglesa en el campo de la antropología aplicada no era evidentemente muy impresionante.

Revisando el trabajo que realmente se había hecho, el escepticismo de los administradores coloniales resulta muy comprensible. Por supuesto, incluso los contemporáneos se desanimaron de la presunción, de la arrogante suposición de omniscencia y de inculta oposición del «hombre de acción» (como ellos mismos gustaban de llamarse) y el académico. Pero los antropólogos les hacían el caldo gordo, participando sólo de mala gana (por regla general) en los pequeños estudios soñados por los administradores y aceptando la opinión de que ellos no debían manifestarse sobre asuntos políticos, al no ser «hombres de acción». Lo peor era que Malinowski hubiera prometido tanto. Como confesó Audrey Richards: «Los antropólogos suelen ofrecer su colaboración, pero rara vez condescienden a darla».[19]

V

Las razones de este fracaso no son difíciles de identificar. Pero, aunque muchas veces los antropólogos fueran costeados por los intereses o los gobiernos coloniales, su futuro estaba en la vida académica. Las universidades británicas tradicionalmente han recompensado antes al académico puro que al técnico, y el compromiso del antropólogo con los estudios teóricos casi siempre se imponía a su deseo, tal como podría haberlo sido, de concentrarse en la investigación aplicada. Además, las donaciones para trabajo de campo rara vez exigían que se hicieran tales investigaciones aplicadas. Los organismos que concedían las donaciones reconocían la prioridad de los académicos y adoptaban el punto de vista más amplio de que una reserva de conocimientos beneficiaría a Inglaterra, e igualmente un cuerpo de profesores que tal vez algún día podrían ayudar a mejorar la política. Inclu-

18. Godfrey y Monica Wilson, *The Analysis of Social Change,* Cambridge, 1945.
19. A. I. Richards, "Practical Anthropology in the Lifetime of the International African Institute", *Africa,* 1944, p. 295.

so después de la guerra, cuando habían en las colonias varios institutos de investigaciones sociales, con académicos contratados por plazos relativamente largos, pocos se ocuparon fundamentalmente de trabajos aplicados, aunque más a menudo se solicitaba que los investigadores de campo recogieran material, como tarea subsidiaria, para la encuesta que alguien estaba haciendo en nombre del gobierno sobre el nivel de educación de los subjefes o cualquier otra cosa de este tipo.

Por su parte, la administración colonial solía ser desconfiada. En 1956, un americano ex-antropólogo gubernamental, H. G. Barnett, revisando los progresos de la antropología en las administraciones de todo el mundo, llegó a la conclusión de que: «No importa con cuanto tacto se exprese, la verdad es que los antropólogos y los administradores, en conjunto, no marchan bien juntos».[20] Los funcionarios coloniales del África inglesa no eran una excepción. Creían conocer los hechos importantes y sospechaban del compromiso de los antropólogos con sus propios objetivos de paz y tranquilidad o, de forma más idealista, de «desarrollo evolutivo».

Muchos comisarios de distrito creían que ellos «conocían a los indígenas» y que sus años de experiencia les hacían más expertos que a los antropólogos que sólo residían uno o dos años. En parte pueden haber sido una reacción defensiva, un temor a ser descubiertos, pero más frecuentemente tenía algo del propio celo del antropólogo por «su tribu».

Los comisarios de distrito solían desconfiar de todos los intrusos en sus territorios. El antropólogo, con sus posibilidades únicas para «crear problemas» —especialmente si se trataba de un «bienhechor» de corazón—, era especialmente fastidioso. Joyce Cary, que había sido funcionario de distrito en Nigeria, escribió una novela sobre esto, en la que una estúpida antropóloga americana ponía en movimiento fuerzas que no podía controlar y, casualmente, era la causante indirecta de la muerte del honrado y comprensivo comisario de distrito, que se había convertido en su amante.[21]

El antropólogo solía perturbar la opinión blanca local al intimar con los africanos. Los comisarios de distrito más ortodoxos —especialmente en África Oriental y Central— fácilmente se convencían de que se estaban volviendo nativos y abandonando el partidismo. Audrey Richards se vio obligada a casi defenderse de esto, en nombre de los antropólogos:

20. Barnett, op. cit., p. 49.
21. Joyce Cary, *An American Visitor*, 1952.

Mientras que probablemente es puro romanticismo suponer que él, o ella, sea verdaderamente aceptado como un miembro de la tribu, como se ha alegado algunas veces, no obstante, los antropólogos participan mucho más de cerca en la vida indígena que las otras clases de europeos que viven en la comunidad. Por ejemplo, deben vivir en la aldea indígena y no en el asentamiento europeo más próximo. Deben participar en los trabajos y los juegos de la gente y asistir a sus ceremonias. Sería difícil para un europeo que ocupe una posición alta, o estrechamente identificado con una determinada iglesia, asistir a las libaciones de cerveza o a las ceremonias mágicas con la misma libertad que lo hace el antropólogo. Un funcionario de distrito africano podría verse igualmente limitado por lo que se supone que le corresponde hacer. Por esta razón, es inevitable que el antropólogo adquiera rápidamente la reputación de «hombre salvaje de los bosques» y sea constantemente acusado de «volverse nativo». Puede que sean pocos los que no hayan sido descritos una u otra vez «danzando alrededor de un tam-tam en taparrabos».[22]

Aunque su forma de vida sea tan perturbadora, el antropólogo también es considerado como un reaccionario romántico, que quiere preservar «su tribu» de cualquier contacto exterior y mantenerla como objeto de museo, en espléndido aislamiento del comercio, el gobierno y la cristiandad. A pesar del mito del gobierno indirecto, los gobiernos coloniales se ocupaban todos de la ampliación de la economía monetaria, de apoyar a las misiones y la educación de las misiones (con alguna excepción) y de establecer nuevas formas legales y de gobierno.

Por supuesto, esta caricatura de la política de los antropólogos es crasamente injusta. Pero tenía alguna relación con la realidad. La postura liberal ante los asuntos coloniales, durante los años veinte y treinta, era que todo «cambio» era peligroso; que todas las culturas tienen un valor, que debe ser respetado, y que las culturas tribales son peculiarmente vulnerables por la corrupción, incluso por la desintegración, al contacto con fuerzas exteriores; y que, por tanto, en general, las fuerzas de la honradez deberían oponerse a los cambios radicales de cualquier clase. Los liberales luchaban especialmente contra los cambios que ya habían causado daños constatables a los intereses africanos: asentamientos blancos, mano de obra migratoria, etcétera. Muchos antropólogos que rechazaron esta postura, en parte o por comple-

22. A. J. Richards, op. cit., pp. 293-4.

to, se identificaron más bien con las opiniones de los administradores más progresivos. Otros se convirtieron en abogados de los intereses sectoriales de «sus tribus». Algunos adoptaron una postura revolucionaria. Pero, en resumidas cuentas, los antropólogos fracasaron en desarrollar una perspectiva coherente sobre la estructura de las sociedades coloniales y, así, con su orientación funcionalista, fácilmente se encerraron en moldes estereotipados.

La tirantez de estas actitudes emergió en un texto, con el que Fortes colaboró al simposio fabiano sobre asuntos coloniales, inmediatamente después de la guerra. Por una parte, atacaba el mito de que los antropólogos querían mantener intocadas como piezas de museo las sociedades africanas:

> Quienes lo plantean simplemente exhiben su ignorancia del trabajo de investigación de la antropología moderna, así como una sorprendente falta de comprensión de los procesos históricos de nuestro tiempo. En realidad, la nostalgia del «salvaje intacto» suele darse entre quienes se ganan la vida destruyendo sociedades primitivas y «corrompiendo» a los salvajes: los funcionarios gubernamentales, los comerciantes, los misioneros, etc.

Pero, por otra parte, escribía que estas fuerzas del Occidente estaban teniendo unas consecuencias revolucionarias en las sociedades africanas, y comentaba que:

> el centro de gravedad del equilibrio característico de una sociedad primitiva homogénea y estable se encuentra en su esquema de valores culturales; y que una sociedad primitiva que sufre rápidas rupturas sociales resulta apta para convertirse en una chusma de individuos explotados o adquisitivos y en presa de los impulsos irracionales del populacho, si dejan de tener valores culturales comunes.[23]

En resumen, aceptaba (dijo) el análisis de Furnivall de la sociedad plural de las colonias, pero no incorporaba este análisis a sus estudios concretos de las sociedades tribales, y no mostraba interés por las prescripciones de Furnivall de lo que llegó a denominarse la «despluralización».

La última creencia de los liberales, que tal vez compartían más antropólogos, era que, una vez conocidos los hechos, todos los hombres de buena voluntad debían hacer lo correcto; y, por

23. M. Fortes, "An Anthropologist's Point of View", en Rita Hinden (ed.), *Fabian Colonial Essays*, Londres, 1945, p. 223.

tanto, la catalogación de las causas (por poner) de la pereza bemba o la indecencia tswana era una contribución a la tolerancia y a la erradicación del conflicto. Pero, como solía señalar Hailey, el problema no era de falta de comprensión. Los dos bandos se conocían mutuamente demasiado bien.

En conjunto, tal vez la glosa más eficaz de la actitud general de los gobiernos coloniales y los colonos frente a los antropólogos en la Commenwealth británica, en época tan reciente como los años cuarenta, sea la reacción del gobierno de la Unión de Sudáfrica en cuanto entró en la guerra. Inmediatamente cerró todas las reservas africanas a los antropólogos. Eso en cuanto a la dependencia de los colonialistas de los antropólogos.

Resulta irónico que el gran período de ayuda financiera para la investigación antropológica, la década de 1950, coincidiera con el rápido desembarazo británico de las responsabilidades coloniales. El *East African Institute of Social Research*, bajo Audrey Richards y, luego, bajo Fallers y Southall, el *Rhodes-Livingstone Institute*, bajo Gluckman, Colson y Mitchell, se especializaron en estudios antropológicos. Rápidamente proporcionaron el mejor cubrimiento etnográfico regional que África haya conocido. Sus miembros también dedicaron atención a las corrientes sociales nacientes, en las ciudades, los sindicatos y las nuevas zonas de productos agrícolas destinados al mercado. Pero todavía no solía buscarse su opinión. Audrey Richards trabajó en Uganda en estrecha asociación con el gobernador más culto, Andrew Cohen, pero fue un caso excepcional. Los economistas y los expertos en desarrollo rural eran los nuevos gurus. Cuando se crearon universidades, desde Ibadan a Makerere, los antropólogos tuvieron que apretarse en los departamentos de sociología.

Además, como se pusieron de moda los estudios africanos —sobre todo después de la independencia de Ghana en 1957—, pulularon otros científicos sociales. Se encontraron con que los antropólogos estudiaban todos los aspectos de la vida social, y se buscaron hueco para ellos atacando a los antropólogos. Sólo ahora —después de una década y media— reconocen los estudiosos de la política, los historiadores e incluso los economistas el inmenso valor del trabajo que habían hecho los antropólogos, y las ventajas científicas de sus humildes métodos, que los pusieron en íntimo y prolongado contacto con la población rural y los trabajadores urbanos. Pero en muchos casos fue ya demasiado tarde. Los institutos de investigación social, en manos de sociólogos o estudiosos de la política, enloquecidos por las estadísticas y los periódicos, han fracasado completamente en proporcionar el centro creativo que Audrey Richards y Gluckman proporcionaron.

La inevitable conclusión es que nunca hubo mucha demanda de antropología aplicada por parte de Whitehall ni por parte de los gobiernos coloniales. Incluso en los días de la *CSSRC*, cuando los miembros del comité hablaban esperanzadoramente sobre importantes investigaciones, los antropólogos siguieron en general su propio y apacible camino académico. Quizás un tipo de poder colonial distinto hubiera podido tener mejor colaboración de los antropólogos, como algunos alegan que hacen los americanos en Sudamérica y el Sudeste de Asia. Los U.S.A. siempre han estado mucho más dispuestos a creer en los alegatos de los científicos sociales que los británicos lo han estado nunca, pero mientras que algunos antropólogos se han vendido a siniestros intereses, no resulta fácil ver cómo sus investigaciones pueden servir de mucha ayuda. En cualquier caso, la realidad es que los antropólogos ingleses fueron poco utilizados por los poderes coloniales y, a pesar de su retórica cuando buscaban fondos, no eran especialmente factibles de ser utilizados.

Pero quizás sea esto adoptar un punto de vista estrecho sobre la clase de ayuda que la antropología podría haber prestado a los regímenes coloniales y a la política imperial en general. El antropólogo belga Maquet ha escrito:

> Aunque es evidente que se podría señalar muchas excepciones, no parece equivocado decir que, durante el período colonial, la mayoría de los estudios antropológicos fueron —en muchos casos involuntariamente y de forma poco aparente— conservadores: en primer lugar, por el hecho de que se describieran a los africanos como tan distintos de las personas «civilizadas» y, por tanto, como «salvajes» justo en el momento en que Europa necesitaba justificar su expansión colonial; y en segundo lugar, por el hecho de que, posteriormente, se magnificaron los valores de las culturas tradicionales cuando eran útiles para los poderes coloniales aliarse con las fuerzas más tradicionales contra los africanos progresistas. Nosotros no creemos que estos paralelos sean una simple coincidencia.[24]

El problema merece la pena tenerse en cuenta, aun cuando los políticos africanos progresistas estuvieran incluso más decididos a resaltar los valores africanos tradicionales y a exaltar las culturas tradicionales. Muchos antropólogos compartieron su causa:

24. Jacques Maquet, "Objectivity in Anthropology", *Current Anthropology*, 1964, p. 50.

el deseo de extirpar el filisteo estigma de las culturas de gentes a las que lo único que les ocurría era que no contaban con determinadas técnicas de producción posindustriales.

Esto sugiere otra cuestión más difícil, pero más significativa para el tema de este libro. ¿Qué efecto tuvo el medio ambiente colonial sobre el desarrollo de la antropología social inglesa? La situación colonial no generó simplemente la antropología académica. Los otros regímenes coloniales europeos no consiguieron producir escuelas de antropología de la misma clase, y los españoles y los portugueses escasamente produjeron ningún tipo de antropología.

No puede tampoco aislarse la política del gobierno indirecto como progenitor de la antropología funcionalista o de otra clase. Esta política sólo se aplicó en algunos territorios británicos y nunca en el sentido del mito. Por regla general, los historiadores reconocen que el contraste entre el «gobierno indirecto» de los ingleses y el «gobierno directo» de los franceses disminuye hasta el punto de desvanecerse cuando se considera la situación sobre el terreno, y los distintos territorios británicos diferían mucho entre sí. Virtualmente en todas las colonias, tenían que utilizarse líderes locales africanos, reclutados o no en el campo neotradicional, para administrar las divisiones locales según unos sistemas más o menos caseros, sencillamente porque la otra alternativa era demasiado cara de afrontar. Además, se diga lo que se diga del «gobierno indirecto», desde un momento muy temprano, en las colonias británicas se dejaron deliberadamente desatadas importantes fuerzas de cambio social: singularmente, las decisiones de imponer impuestos en metálico, estimular la mano de obra migratoria y regular el poder. Desde la década de 1930, todas las colonias inglesas comenzaron a introducir desarrollos planificados en los campos del gobierno y de la economía que, sencillamente, no tenían sentido en términos de ninguna doctrina del gobierno indirecto.

Sin embargo, ¿era el funcionalismo especialmente adecuado como teoría de la antropología colonial, como sugiere Maquet, por ejemplo? Ésta es una pregunta que no se puede confiar en contestar de forma terminante, pero pueden hacer unas cuantas consideraciones provechosas. Antes que nada, la teoría que más o menos aceptaban la mayor parte de los administradores coloniales ingleses era la evolucionista. Habían sido preparados en las *publics school* en las tradiciones del Imperio Romano y se veían a sí mismo como portadores de los beneficios de la civilización, con un mínimo de enfermedades, a pueblos atrasados que —luego de siglos de «evolución»— podrían alcanzar el estadio en que podrían confiarse a sus propios destinos.

En segundo lugar, el difusionismo también era un buen candidato, dadas las circunstancias. El propio Malinowski definió los temas de la nueva antropología africana como el estudio de la difusión de la cultura europea en Africa, y dio cursos sobre «contacto cultural» como base de la nueva disciplina. Ésta fue también la línea de aproximación defendida por americanos como Herskovits. Es significativo que el funcionalismo de Malinowski se alterase en gran medida cuando desarrolló sus ideas sobre el África contemporánea. Su punto de vista era teóricamente vacío y políticamente absurdo: pero no era nada parecido a la caricatura del funcionalista.

Y, lo que es más significativo, fue precisamente el burdo punto de vista funcionalista, que inmediatamente se convirtió en aborrecible para los administradores, quienes se mofaron de la supuesta aversión de los antropólogos a fomentar ni siquiera el cambio gradual, o a aceptar la presencia de los comerciantes, los misioneros y los administradores. El fracaso del funcionalismo para ocuparse del cambio *no* tuvo como consecuencia aumentar el favor de los administradores coloniales a los antropólogos; todo lo contrario. Los administradores coloniales también retrocedieron ante el relativismo implícito en la postura funcionalista. Se burlaron del antropólogo —quizás mítico— que argumentó en Nueva Guinea que la caza de cabezas era muy provechosa para su tribu, y afirmó que no debía juzgarse por las inadecuadas normas de moralidad occidentales. El administrador estaba firmemente comprometido con la teoría evolucionista, que implicaba una escala evolutiva de valores a la que se sentía ligado para imponer sus acusaciones.

Sin embargo, se ha argumentado de forma plausible que el funcionalismo puede verse como una negativa implícita a ocuparse de la totalidad de la realidad colonial en su perspectiva histórica, y esto se ha atribuido a la situación colonial, que pudo haber inhibido, e incluso cegado, a los antropólogos. Esta línea de argumentación subestima el contexto más amplio de la teoría funcionalista en la sociología. Los estudios de tipo funcionalista no fueron peculiares de la antropología social inglesa de entreguerras en las colonias. Los sociólogos llevaron a cabo estudios de tipo similar en Europa y América, y por los pocos antropólogos sociales ingleses que operaron fuera de las colonias. La perspectiva funcionalista fue un experimento de análisis sincrónico que tuvo sentido en términos de la historia intelectual de la disciplina, y que se justificó en la medida en que produjo mejores etnografías que cualquiera de las formas de aproximación precedentes: por esta razón adoptó Whyte el método en su estudio de los slums italianos de Boston y lo adoptaron Arensberg y Kimball en sus

estudios de la sociedad rural irlandesa en la década de 1930. Igualmente debe resaltarse que resulta muy factible escribir estudios históricos sin considerar el contexto colonial, como demostraron tantos etnólogos americanos y alemanes. La negativa a tener en cuenta la teoría marxista —con unas pocas excepciones notables— es también algo que no puede esgrimirse únicamente contra la antropología social colonial. Se trata de una omisión que caracterizó a la mayor parte de las ciencias sociales en su forma académica en Occidente.

Aunque cierto número de los argumentos actualmente de moda son burdos y se basan en una falta de información, no obstante, inevitablemente es cierto que la situación colonial obstaculizó el libre desenvolvimiento de la antropología social británica en el nivel teórico, mientras que, sin duda, facilitó el acceso a fondos y a lugares de trabajo de campo. La amarga piedra de toque consiste en ¿qué fue de la antropología social inglesa después de la pérdida del Imperio? Los rápidos cambios de disciplina después de mediados de la década de los cincuenta deben atribuirse, en parte, a los cambios del medio ambiente político y, mientras que, por supuesto, la antropología social no está actualmente libre de un contenido político implícito, los cambios que ha sufrido señalan las presiones que se han aliviado desde la descolonización.

Dos consecuencias sobresalen. En primer lugar, que los antropólogos no se ocuparon, en sus estudios académicos, de la situación total de las colonias. Pocos estudiaron a los colonos y a los administradores, por ejemplo, y eso quitó a su obra una dimensión vital de la realidad. Quizás sea ésta la razón de que los grandes estudios del período colonial traten del parentesco, de las constituciones políticas de las tribus y de los sistemas cosmológicos. Las restricciones de la situación colonial convirtió a estos campos en las fortalezas de los antropólogos.

En segundo lugar, los antropólogos sociales ingleses se inhibieron de excluir las adhesiones racistas y evolucionistas de su pasado prefuncionalista. Los funcionalistas no sintieron realmente que su materia se ocupaba de un tipo especial de persona, el «primitivo» o «salvaje», o por lo menos, figuras preponderantes como Radcliffe-Brown rechazaron de cualquier forma esta idea. Pero lo insinuaron al aceptar que su especialidad era el estudio del sujeto colonial, y permitieron que se le identificara con el antiguo «primitivo» o «salvaje» de los evolucionistas. Era una suposición fácil, una forma conveniente de evitar definirse, pero su consecuencia ha sido la identificación de la antropología con la humillación masiva del colonialismo. El antropólogo social inglés suele ser objeto de desconfianza en los países excoloniales

porque era un especialista en el estudio de los pueblos colonizados; porque, en la práctica, al identificarse su estudio como la ciencia de los hombres de color, colaboró a la devaluación de su humanidad.

Pero existieron numerosas excepciones a estas generalizaciones y, de hecho, al gran cuadro que he descrito de forma tan esquemática. No es demasiado equivocado hablar de una antropología funcionalista liberal, predominante en los años de entreguerras, pero hubo una considerable cantidad de trabajo valioso que rompió las coacciones del paradigma. En África del Sur, Gluckman y Hilda Kuper examinaron la organización racial en términos dinámicos y radicales, y Hellman fue una pionera en el estudio de los trabajadores urbanos africanos. En el *Rhodes-Livingstone Institute,* Gluckman publicó una descripción de la tenencia de la tierra entre los lozi que incluía, a efectos comparativos, la constitución de una granja colectiva soviética, algo que los colonos consideraron poco menos que sedición. En cuanto a grupo, con pocas excepciones, los miembros del *Rhodes-Livingstone Institute* eran políticamente de izquierdas, y no negligentes en demostrarlo. El análisis de Worsley de los movimientos milenaristas de Nueva Guinea se convirtió en una soberbia crítica de la política colonial y en una descripción de los inicios del movimiento nacionalista. Kenyatta, Busia y Z. K. Matthews estaban preparados en antropología, al igual que otros futuros políticos nacionalistas, y gracias a ella aprendieron un nuevo respeto y comprensión de su herencia cultural. Se podría seguir, pero lo que yo quiero señalar es, simplemente, que al ocuparse de este problema difuso y complejo, todas las generalizaciones deben tenerse en cuenta.

En conclusión, debe resaltarse una característica de la antropología social inglesa. Después de Malinowski, los antropólogos basaron sus métodos en la observación participante, que exigía un contacto íntimo y libre con los pueblos que estudiaban. Por tanto, tuvieron que romper las barreras de la valla de color, que existía en la mayor parte de las colonias, y tuvieron que desafiar los supuestos básicos y execrables de todos los regímenes coloniales. Sus ejemplos individuales de cómo los europeos educados podían adoptar felizmente muchos hábitos tribales y vivir en una relación de amistad con pueblos pobres y analfabetos constituyó la constante irritación de los colonos y de muchos funcionarios coloniales. Hoy, para nosotros, su ejemplo todavía tiene actualidad.

V. DEL CARISMA A LA RUTINA

> *... Andrew Lang me dijo una vez, en una memorable ocasión, cuando caminaba con él de regreso, después de una cena, hacia Merton donde él estaba residiendo: «¡Si hubiera podido ganarme la vida así, yo hubiera sido un gran antropólogo!»*
>
> MARRET[1]

I

La laguna a que dio lugar la Segunda Guerra Mundial en el desarrollo de la antropología social inglesa no fue completa. Algunos antropólogos fueron reclutados como administradores coloniales, notablemente Evans-Pritchard y Nadel, y Audrey Richards estuvo en el ministerio de colonias. Otros sirvieron en unidades de información o en misiones especiales, y Leach tuvo una guerra aventurera con las unidades guerrilleras de Birmania. Pero el *Royal Anthropological Institute* mantuvo un centro de conferencias y reuniones durante varios años, y el puñado de antropólogos se mantuvo en mutuo contacto. Además, algunos jóvenes que servían en las fuerzas armadas tuvieron su primera experiencia en África o en Asia, lo que les decidió a estudiar antropología una vez se produjo la paz.

Con la paz, la antropología social inglesa entra en un período de expansión relativamente espectacular. Por lo menos se disponía de abundante dinero para la investigación, se crearon nuevos departamentos y, en las colonias, se cubrió el personal de nuevos institutos de investigación social. Por primera vez, la antropología social ofrecía una estructura de carrera en Inglaterra. Los estudiantes graduados ya no participaban en un juego loco; entraban en una profesión.

Con la creación del *Colonial Social Science Research Council,* la superabundancia sucedió a la anterior escasez de fondos. Fue

1. R. R. Marett, *A Jerseyman at Oxford,* Londres, 1941, p. 169.

una lucha por encontrar estudiantes lo bastante preparados para hacerse cargo de las nuevas becas. Los puestos en la enseñanza también comenzaron a hacerse accesibles. Los estudios africanos y orientales comenzaron a disfrutar del favor público. La potencia de los movimientos nacionalistas de la India y del Oriente Medio estimularon un nuevo planteamiento de los problemas coloniales, especialmente por parte del Partido Laborista, que por esta época llegó al poder. Todo esto proporcionó un medio ambiente favorable a la expansión de las enseñanzas de antropología. Se crearon nuevas cátedras en el *University College* de Londres, la *School of Oriental and African Studies* (que se amplió mucho después del Informe Scarborough), la Universidad de Manchester y la Universidad de Edimburgo. Los antropólogos también encontraron un hueco en otros departamentos, o en las universidades que no tenían departamentos de antropología. En 1953 (cuando Forde publicó un examen de la situación) habían en las universidades inglesas 38 profesores de antropología social. En 12 universidades se podía obtener algún tipo de instrucción sobre la materia. Unos 160 estudiantes se preparaban para graduarse en antropología social, alrededor de la mitad de ellos posgraduados, y quizás unos 500 estaban asistiendo a cursos complementarios de antropología.

Por tanto, se produjo un rápido aumento en el número de los reclutados para la profesión después de la guerra. Una buena medida es el número de miembros de la asociación profesional, la *Association of Social Anthropologist of Great Britain* fundada, significativamente, en 1946. Comenzó con 14 miembros residentes en el Reino Unido y siete residentes en ultramar. Para 1951, el número de miembros se había doblado en ambas categorías. En 1953, cuando Forde encontró que habían 38 puestos de profesores de antropología social en Inglaterra, la asociación contaba con 60 miembros, de los que más de un tercio residían fuera del Reino Unido. A finales de la década habían de 120 miembros, y en 1968, cuando el *Social Science Research Council* revisó la situación de la antropología social inglesa, el número de miembros era de 240, aunque probablemente sólo un tercio estaban empleados como antropólogos sociales en Inglaterra. Al mismo tiempo, se estaban preparando unos 150 estudiantes posgraduados, la mitad de ellos tal vez tratando de doctorarse.

Muchos de los reclutas de la nueva ola encontraron empleo en el extranjero, en los U. S. A. y en las nuevas universidades coloniales de África y Asia, y en la «commonwealth blanca». Otros encontraron oportunidades en los institutos de investigación social que se crearon en las colonias después de la guerra, especialmente en el *Rhodes-Livingstone Institute*, el *East African Institu-*

te of Social Research, que se fundó en 1950 en Makerere, Uganda, y en los institutos filiales de la creciente universidad de Ibadan, en Nigeria. En Gran Bretaña también se inauguraron unos cuantos puestos de «antropología aplicada». La base de la profesión, no obstante, siguieron siendo los departamentos de enseñanza de la misma Inglaterra. No habría de haber otro espectacular aumento del número de departamentos y las «universidades de cristal» de los años sesenta prefirieron abrir departamentos de sociología. Sin embargo, los departamentos fundados se ampliaron y los antropólogos sociales encontraron oportunidades en los departamentos de sociología. Era tal la escasez de sociólogos preparados durante la gran expansión de la enseñanza de la materia en los años sesenta que cierto número de cátedras de sociología fueron a manos de los antropólogos.

Se disponía de fondos de investigación de cierto número de fuentes, y la liquidación del *CSSRC* no tuvo demasiado impacto. En el período 1960-6, los 80 miembros de la *Association of Social Anthropologists* residentes en Inglaterra gastaron casi un cuarto de millón de libras en investigación. Sólo un 35 % de esta suma procedía de fuentes estatales. Otro 35 % procedía de fundaciones (muchas veces localizadas en los Estados Unidos), y el resto de universidades, organizaciones internacionales, la industria, etc.[2]

De este modo, en los años que siguieron a la guerra, los recursos de la antropología británica, humanos y financieros, tuvieron una gran expansión. La disciplina se atrincheró con una base universitaria razonablemente amplia y se dispuso de un flujo de estudiantes. Una de las consecuencias fue que la antropología social se convirtió en una profesión reconocida en Inglaterra, lo cual se reflejó en los desarrollos organizativos.

La estructura de la profesión se vio influida por sus viejas características demográficas. Siguió siendo lo bastante pequeña para ser un grupo con cohesión a todo lo largo de nuestro período, y el reclutamento se había concentrado en tres fases claramente señaladas. La primera fase correspondió a los últimos años veinte y los treinta, cuando los alumnos de Malinowski aparecieron en la antropología. Hubo luego una tregua, hasta después de la guerra, cuando se produjo una afluencia relativamente grande. Como concluían los Ardener del examen del registro de la *A. S. A.*, «la sobresaliente "comba" de miembros nacidos entre 1915 y 1929 puede tomarse como una verdadera prueba de la gran expansión de la entrada en la disciplina que se produjo después de la Segunda Guerra Mundial». Pero este grupo

2. Véase *Research in Social Anthropology,* Social Science Research Council, Londres, 1968. Por muchas de estas cifras estoy en deuda con el Dr. K. Garbett, secretario de la *A.S.A.*

> incluye en su núcleo personas de distintas edades que tienen en común la circunstancia de que, hasta 1945, habían tenido pocas oportunidades, o ninguna, distintas de una carrera bélica. En los años siguientes algunos se prepararon para nuevos títulos de antropología social, otros completaron títulos parciales anteriores. Dado que, para propósitos prácticos, los nacidos entre 1915 y 1929 entraron en la antropología social casi en la misma generación universitaria, la pauta del grupo de edad no basta por sí sola como guía adecuada para la relativa brusquedad de la expansión de la posguerra.

Y comparando los grupos de antes de la guerra y de la posguerra, continuaban:

> Los últimos avanzaron en una progresión regular, del título al trabajo de campo y luego a la publicación: el grupo investigó sobre el terreno uno o dos años después de la titulación y sus publicaciones se siguieron al cabo de cinco. El grupo de antes de la guerra tendió a hacer su trabajo de campo antes de conseguir los primeros títulos antropológicos o sociológicos (al menos en los años veinte y principios de los treinta), y parecen haber publicado, en conjunto, más pronto.

Sus conclusiones eran que: «La "profesionalización" de la disciplina, por la que trabajó la generación de antes de la guerra, se había realizado de forma abrumadora en el grupo de la "comba" de la posguerra».[3] El tercer grupo se reclutó, más o menos, a partir de 1963, cuando el índice de crecimiento de la *A. S. A.* súbitamente se dobló. Este grupo —nacido después de 1938— era el producto del gran boom de la posguerra en la enseñanza superior, sobre todo después del informe Robbins.

Hasta época reciente, estas tres generaciones coexistían en la profesión. La hornada de antes de la guerra eran jefes de departamento y ocupaban los cargos superiores; los veteranos de la guerra cubrían los puestos de enseñanza de rango medio; y la joven hornada de los sesenta ocupaba los cargos más bajos y los puestos de algunos departamentos nuevos de sociología. Esta estructura por grados de edad (¿mayores, guerreros, jóvenes?) resultó dramáticamente evidente cuando la primera generación alcanzó en grupo la edad del retiro, entre 1969 y 1972, dejando libres los

3. E. y S. Ardener, "A Directory Study of Social Anthropologists", *British Journal of Sociology*, 1965, pp. 300-302.

puestos superiores y haciendo reverencias entre una lluvia de *feshtschriften*, para ser sustituidos por los guerreros que no se habían trasladado a los departamentos de sociología ni habían sido seducidos por las universidades norteamericanas.

II

La generación pionera logró el rango profesional, como grupo, en los años inmediatamente posteriores a la guerra. En 1944, Firth fue nombrado para ocupar la cátedra dejada vacante por Malinowski en la *L. S. E.* En 1945, Daryll Forde fue nombrado para el *University College* de Londres, donde tuvo que construir un departamento virtualmente a partir de cero, puesto que poco se había hecho desde el retiro de Perry antes de la guerra. En 1946 Evans-Pritchard sucedió a Radcliffe-Brown en Oxford. En 1949 Gluckman fue de profesor a Manchester, para iniciar un nuevo departamento. En 1950 Fortes fue designado profesor en Cambridge y Schapera se trasladó de Ciudad del Cabo para unirse a Firth en la *L. S. E.* (donde los estudiantes comenzaron a llamar al departamento «We the Tikopia and I. Schapera», *nosotros los tikopia y yo Schapera*). Nadel se había ido a Durham como «reader» y primer jefe del departamento de antropología, en 1948; en 1950 también se convirtió en profesor, viajando a Camberra para encargarse de la nueva cátedra de antropología y sociología de la *Research School of Pacific Studies.* En 1951 Von Fürer-Haimendorf fue nombrado profesor de antropología asiática en la *School of Oriental and African Studies.*

Estos hombres controlaron la profesión durante dos décadas, siendo Nadel el único que murió antes del final de este período. Se crearon pocas cátedras nuevas, y donde se fundaron fueron, por regla general, cátedras personales y auxiliares, que no llevaban consigo el cargo de jefe de departamento. El poder de estos catedráticos era impresionante. Como la mayor parte de los catedráticos ingleses, los antropólogos principales tenían la voz decisiva en la designación del personal y, muchas veces, en la selección de estudiantes, sobre todo de estudiantes graduados. El catedrático podía, efectivamente, conceder o evitar las promociones, ausencias y otros privilegios; y su recomendación era fundamental para cualquier solicitud de subvenciones de investigación o cargos en cualquier parte. Por regla general, era el único canal efectivo de comunicación con las autoridades universitarias y con las organizaciones que proporcionaban subvenciones.

Esta formidable base se reforzó con los nombramientos de

las organizaciones patrocinadoras. El pequeño grupo de catedráticos de antropología ocupó los cargos importantes de los comités estatales que concedían subvenciones y, en las instituciones principales, como el *International African Institute*, la *Association of Social Anthropologists* y el *Royal Anthropological Institute* (aunque aquí compartían el poder con los antropólogos físicos y algunos arqueólogos). Este monopolio de la influencia tenía su lado cómico, pues los profesores se sucedían unos a otros solemnemente como presidentes del *Royal Anthropological Institute* y detentadores de los cargos de la *A. S. A.;* y se entregaban unos a otros los distintos encargos de conferencias y los honores a su disposición. Pero era un asunto serio, puesto que, cualesquiera que fuesen sus diferencias personales o académicas, los profesores constituían un eficaz cartel que presentaba un frente unido ante los organismos que concedían subvenciones y ante los más jóvenes.

La *A. S. A.* se creó en 1946, en parte como reacción ante la plétora de antropólogos aficionados y no sociales del *Royal Anthropological Institute.* Era, explícitamente, un organismo profesional y su primer comité reflejaba la estructura del poder dentro de la profesión. El presidente era Radcliffe-Brown, cargo honorífico que reflejaba su continuado predominio en la teoría. Evans-Pritchard era el presidente y secretario, y el comité constaba de Firth, Forde y Fortes. La única omisión notable era Gluckman, que pronto se convirtió a su vez en presidente y secretario. Éste era el mapa del poder y siguió siendo el mismo durante veinte años.

El hombre sobresaliente ajeno a este círculo mágico era Edmund Leach, que nunca se convirtió en jefe de departamento, prefiriendo escoger a finales de los años sesenta ser Provost del *King's College*, Cambridge. En 1972, Cambridge le premió con una cátedra personal. A pesar de la prominencia de las mujeres en los seminarios de Malinowski, ninguna llegó a jefe de departamento de antropología. Esto quizás resulte menos sorprendente cuando se observa lo raro que es que se nombren mujeres para jefe de departamento de cualquier materia en las universidades, pero la situación era distinta fuera de Inglaterra. Monica Wilson y Eileen Krige se convirtieron en profesoras en Sudamérica, y Elizabeth Colson y Audrey Richards fueron directoras de institutos de investigación social en las colonias inglesas de África.

He resaltado el poder que confirió el cargo al nuevo grupo de catedráticos después de la guerra. Este poder también tenía su lado no material, pues los hombres y mujeres que entraron en el campo estaban dispuestos en general a aceptar la dirección intelectual de por lo menos algunos de los profesores. Durante

la mayor parte de su período en los cargos, también dominaron el debate teórico.

Esto no quiere decir que los catedráticos estuvieran completamente de acuerdo en asuntos teóricos. Muy por el contrario, aunque compartían determinados supuestos fundamentales sobre la naturaleza de su estudio, hubieron frecuentes conflictos sobre cuestiones teóricas entre los catedráticos, o entre unos determinados catedráticos y otros, y los intercambios polémicos fueron uno de los deportes favoritos. Cada catedrático tenía un conjunto de intereses diferenciado y estaba especializado en alguna zona concreta. En esta situación, dado el poder del catedrático, aparecieron lo que llegaron a ser escuelas diferenciadas. La mayor parte de los catedráticos desarrollaron departamentos a su propia imagen, nombrando el personal y produciendo estudiosos que compartieran sus orientaciones. El mapa teórico de la antropología inglesa entre 1950 y 1970, más o menos, era en gran medida el mismo, aunque nunca completamente, que el mapa de los principales departamentos.

Los puntos claves del mapa eran los tres departamentos de Londres, Oxford, Cambridge y Manchester. Firth fue el más influyente en la *L. S. E.*, donde se le unieron Richards, Nadel, Schapera, Mair, Leach y Freedman, en uno u otro momento. El departamento no tenía una «línea de partido» firme, pero se inclinaba a la recensión firthiana del funcionalismo de Malinowski. De todos los departamentos ingleses, quizás fuera en éste donde el estructuralismo de Radcliffe-Brown tuvo menor importancia. A pesar de su gran originalidad, Leach puede ser identificado como un típico producto de la *L. S. E.* Las preocupaciones centrales eran las manipulaciones individuales de los sistemas políticos, el contexto de las elecciones económicas y la esfera de optación en los sistemas de parentesco.

Forde llegó al *University College* de Londres con unos antecedentes poco habituales. Había trabajado con Kroeber y Lowie en California y era un profesional competente en geografía y arqueología, así como en antropología social. Compartía con los americanos una visión tradicional de la antropología, abarcando no sólo la antropología social, sino también la biología humana y la arqueología, y tenía gran interés por los problemas de la evolución y la ecología. Su departamento se especializó en suministrar una preparación antropológica en todas las especialidades, pero algunos de sus graduados con más éxito se distinguieron en el estudio del desarrollo político, particularmente M. G. Smith y los belgas Jan Vansina y Jacques Maquet. Forde también se convirtió en director del *Internacional African Institute*, y la mayor parte

de sus alumnos hicieron trabajo de campo en África Occidental, igual que había hecho él.

Von Fürer-Haimendorf pudo alegar ser el único antropólogo cultural de los grandes departamentos ingleses, y que su departamento de la *School of Oriental and African Studies* era el único que ponía gran énfasis en la capacidad etnográfica y lingüística. Durante muchos años fue el único departamento de antropología de Inglaterra con gran interés por la India, y el reclutamiento de Adrian Mayer y F. G. Bailey reforzó esta dedicación. Sin embargo, no había ningún énfasis teórico concreto asociado con la *School.*

Los tres departamentos principales situados fuera de Londres estaban, todos ellos, más firmemente dominados por las opiniones de sus profesores. En Oxford, Evans-Pritchard abandonó muchos de los dogmas de Radcliffe-Brown y se desplazó cada vez más hacia una postura historicista. La principal ocupación de los antropólogos, según él llegó a observar, consistía en trasladar los valores culturales al idioma de la cultura de los antropólogos: un propósito más bien humanista que científico. También llegó a insistir sobre la necesidad de la perspectiva histórica. Estas orientaciones llegaron a dominar la escuela de Oxford que él construyó y, remitiéndose siempre a los clásicos de la escuela del *Année,* los antropólogos de Oxford comenzaron a desarrollar una postura idealista que los situó al margen de sus colegas de todos los demás lugares de Inglaterra. Estas tendencias podrían haber estado relacionadas con el raro hecho de que varios de los miembros del departamento eran conversos a la Iglesia romana, incluyendo al propio Evans-Pritchard. En muchos casos, los estudiantes que llegaban a Oxford se convertían primero a la postura teórica en boga y, posteriormente, al catolicismo; y el catedrático actuaba como padrino de sus bautizos. Cuatro de los profesores —Evans-Pritchard, Pocock, Lienhardt y Beattie— escribieron introducciones a la antropología social, con la peculiar consecuencia que, durante algunos años, cualquiera que consultaba un manual sobre antropología social se enfrentaba con el punto de vista de Oxford. El departamento (o como se le denominaba, casi por casualidad, el «instituto») de Oxford nunca concedió títulos de primer ciclo en antropología —aunque una vez Evans-Pritchard trató de persuadir a las autoridades universitarias para hacerlo— y, por tanto, se concentraba sobre la preparación de estudiantes graduados, en su mayor parte reclutados de otras disciplinas.

Meyer Fortes se encargó de un departamento débil, prefuncionalista, de Cambridge en 1950, y emprendió su transformación con gran energía. Durante varios años él mismo se encargó de gran parte de la enseñanza, ayudado por varios profesores visitantes de teoría social —Radcliffe-Brown, Talcott Parsons y George Ho-

mans. Cierto número de sus primeros alumnos se convirtieron en antropólogos profesionales, y también encaminó a muchos de los estudiantes graduados más capacitados del país. En 1952, trajo a Leach a Cambridge; y Audrey Richards, que desempeñaba un «readership» universitario en estudios del *Commonwealth*, estuvo íntimamente asociada con los antropólogos. Goody, el alumno más próximo a los intereses teóricos de Fortes, también se unió al departamento.

A diferencia de muchos otros departamentos, el de Cambridge llegó a tener dos puntas teóricas principales, la línea neoradcliffe-browniana, representada por Fortes, y la movediza pero siempre excitante línea de Leach. Esta diferencia se intensificó por los distintos intereses regionales. Fortes y sus alumnos se ocupaban predominantemente de África, mientras que Leach y los suyos trabajaban fundamentalmente sobre Asia. No obstante, todos los miembros del departamento compartían un interés central por el estudio del parentesco, y este fue el principal campo en que Cambridge dejó su sello sobre la teoría antropológica moderna. Cuando la gente hablaba a la ligera, en este período, de la escuela de Cambridge, se referían al foco central de interés, sobre los problemas de la teoría de la filiación, sobre todo, más bien que a una determinada postura teórica.

Manchester también era distinto. Max Gluckman había construido una escuela de investigación en el *Rhodes-Livingstone Institute* y llevó con él a Manchester a cierto número de sus alumnos. Vinieron para redactar sus tesis, y volvieron como Simon Fellows visitantes, o bien se unieron al departamento como profesores. Mucho más que en cualquier otra parte, una única línea dominaba el departamento. Como ellos mismos solían bromear, «Aquí todos somos marxistas». El principal interés regional seguía siendo el África Central, hasta tal punto que las pocas personas que no habían trabajado allí se sentían en seria desventaja. Los términos teóricos también procedían de la época de Gluckman en el *Rhodes-Livingstone Institute*: sobre todo, los problemas de los conflictos, los procesos y la integración ritual; y los métodos eran el estudio extendido de los casos y, luego, el análisis de las redes. El departamento mantuvo estrechos vínculos con algunos departamentos extranjeros y, más tarde, con el norte de Inglaterra, que se convirtió en parte del «imperio» de Manchester. En cuanto un miembro de la escuela era nombrado en algún cargo de otro lugar, trataba de rodearse de sus compañeros.

La escuela era tan solidaria que, en muchas publicaciones típicas, sólo se citaba a los miembros de la escuela. Las colecciones de ensayos compilados por algún miembro de la escuela, normalmente, sólo incluían ensayos de otros miembros. Un característico

ejemplo reciente es *The Craft of Social Anthropology*, de Epstein, publicado en 1967. La lista de colaboradores parece que estuviera pasando lista a la escuela de Manchester: Gluckman, Colson, Mitchell, Barnes, Turner, Van Velsen, A. L. y T. S. Epstein y Marwick. Otros destacados miembros de la escuela, que no trabajan sobre África Central (y que, por tanto, se suponía que tal vez carecían de los fundamentos del arte de la antropología social) fueron Frankenberg, Peters y Worsley. Como podría esperarse de tal situación, los desviacionistas y los vuelvechaquetas eran tratados con gran ferocidad internamente, pero no se toleraba la crítica de los ajenos.

III

La postura teórica a que volvió la antropología inglesa al final de la guerra era la de Radcliffe-Brown y sus adictos de Oxford. Los textos clave habían aparecido todos en 1940: la conferencia de Radcliffe-Brown *On Social Structure, African Political Systems* de Fortes y Evans-Pritchard y *The Nuer* de Evans-Pritchard. Los movimientos que se desarrollaron en los años siguientes tuvieron que definirse con respecto a esta ortodoxia; ni más ni menos que las reacciones en contra. El trabajo de campo continuó haciéndose a la manera de Malinowski; pero si el trabajo de campo seguía siendo funcionalista, el análisis y la teoría eran predominantemente estructuralistas.

Fortes se mantuvo el más próximo a la ortodoxia, aunque la desarrolló a su propio estilo, pero la mayor parte de sus colegas profesionales pronto reaccionaron en contra. La reacción adoptó distintas formas: casi se podría decir que los ataques vinieron de la derecha y de la izquierda. En primer lugar, Evans-Pritchard repudió las pretensiones científicas de Radcliffe-Brown y adoptó una postura idealista con implicaciones historicistas. En segundo lugar, Firth y en alguna medida Nadel y otros revivieron la teoría de Malinowski, reaccionando contra el formalismo de los estructuralistas y solicitanto que se debía conceder mayor atención al individuo manipulador e irreprimiblemente egoísta. En tercer lugar, la teoría del conflicto de la escuela de Manchester. Y por último, en los años cincuenta, pero aumentando en los sesenta, la antropología social inglesa recibió la influencia del desarrollo radical de la tradición del *Année Sociologique* por parte de Lévi-Strauss.

Este es un primer esbozo aproximado de la situación, y hay que decir inmediatamente que cierto número de los antropólogos

más interesante del período no pueden encasillarse tan claramente. Por ejemplo, Leach transciende las barreras entre las escuelas; M. G. Smith se acercó ampliamente a Weber y Furnivall, y fue más allá de las preocupaciones de sus contemporáneos; Fallers, Colson y Paul y Laura Bohannan eran todos americanos que durante algún tiempo participaron en la antropología social británica y luego volvieron al medio, muy distinto, de la antropología americana. Otros también escaparon a las clasificaciones hechas. Sin embargo, aceptemos este esquema aproximado de momento y exploremos los contornos después de obtener una primera orientación.

En este capítulo trataré de la postura adoptada durante los años cincuenta por Evans-Pritchard, Firth, Fortes y Nadel, y lo que podría denominarse la corriente principal de la «ciencia normal». En el siguiente capítulo me ocuparé de los francotiradores clave, Leach y Gluckman. Por último, intentaré resumir en otro capítulo el impacto del estructuralismo de Lévi-Strauss en la antropología social inglesa. Este plan supone la pérdida de la presentación rectamente cronológica que ha sido posible antes. Es una mala suerte, pero la complejidad de la situación en las décadas de después de la guerra lo hace necesario. Sin embargo, existe un elemento de continuidad en la presentación. Los primeros años cincuenta presenciaron la publicación de las principales monografías ortodoxas de la generación de la posguerra y también las tomas de posición de los principales profesores. A mediados de los años cincuenta, Leach y los autores de Manchester comenzaron a dominar la escena, y el movimiento levi-straussiano tuvo su momento álgido a principio y a mediados de los años sesenta.

IV

Evans-Pritchard aceptó la postura teórica de Radcliffe-Brown al menos hasta la guerra, pero poco después de sucederle en Oxford lanzó un manifiesto de rebelión. En los años siguientes, algunos de sus colaboradores más íntimos han intentado presentar su carrera como una unidad, sin una ruptura brusca, a pesar de la irrefutable observación de Evans-Pritchard de que la «consistencia seguramente es el peor de todos los vicios de la ciencia».[4] Por tanto, es necesario tocar algo un tema que en otro caso hubiera podido darse simplemente por sabido. La cuestión podría tratarse por

4. Evans-Pritchard, carta en *Man*, 1970, p. 704.

un detenido análisis de sus primeras obras, sobre todo quizás de *The Nuer*, pero existe una prueba más directa.

Ya he citado la exposición programática que publicó en 1937, en la que exponía el futuro de la antropología social siguiendo la línea que Radcliffe-Brown había definido. En la conclusión establece los supuestos básicos que fundamentan este programa:

> Estoy suponiendo que existen interdependencias funcionales en la cultura. Si no las hay, entonces la antropología social ocupará una posición como la de las artes, como historia, dentro de los estudios humanistas. En este caso, gran parte de lo que he escrito en este texto será irrelevante. De hecho, algunos antropólogos sociales estarían deseosos de aceptar esta posición, y yo admito que los que, como yo, creen que la interdependencia social existe y puede establecerse, basan sus creencias en una fe más bien que en un hecho.[5]

En su conferencia Marett, celebrada en 1950, hizo precisamente la suposición contraria, y llegó a opuestas conclusiones. Dijo a su audiencia:

> La tesis que yo he planteado, que la antropología social es una especie de historiografía y, por tanto, en último término, una especie de filosofía o arte, implica que estudia las sociedades como sistemas morales y no como sistemas naturales, es decir, que se interesa por el diseño más bien que por el proceso y que, por tanto, busca pautas y no leyes científicas, y más bien interpreta que explica. Estas diferencias son diferencias conceptuales y no simplemente de palabras.[6]

Evidentemente ha habido una completa inversión. La «fe» en la existencia de «interdependencias funcionales en la cultura», en que se basaba su postura de 1937, ahora ha sido abandonada. Su aceptación había conducido a la aceptación de las ciencias naturales como modelo para la antropología; el rechazo conduce a la concepción de que, en último término, la antropología social sería «un arte, como la historia». Se puede especular que la inversión no fuese simplemente consecuencia del desengaño ante los logros de la antropología social ente 1937 y 1950. Se ha sugerido que el corte se produjo a partir de la conversión de Evans-Pritchard

5. Evans-Pritchard, "Anthropology and the Social Sciences", en J. E. Duggale (ed.), *Further Papers on the Social Sciences*, Londres, 1937, p. 73.
6. Reimpreso en Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology*, Londres, 1962. Referencia a la p. 26.

al catolicismo durante la guerra, que bien pudiera explicar sus preocupaciones por la libertad de elección y la integridad interna de los sistemas cosmológicos.

Sin embargo, cabe preguntarse si esta inversión de los principios básicos tuvo un efecto muy inmediato sobre la práctica de Evans-Pritchard. A nivel de análisis monográfico, que era su fuerte, siguió argumentando que se debía proceder mediante el aislamiento de la pauta estructural de la cultura, con ayuda de la comparación. La diferencia que resaltó fue la utilización de la historia. Los funcionalistas habían dado la espalda a la historia, por engañosa o al menos innecesaria; pero, en línea con su creencia de que los sistemas sociales deberían estudiarse por métodos propios de las humanidades más bien que por los de las ciencias naturales, una postura difícil de definir con más precisión, Evans-Pritchard insistió sobre el uso de la historia. Argumentaba que había poca diferencia fundamental entre las técnicas y los fines de la antropología social y los de la historia, sobre todo de la historia social.

La insistencia sobre la perspectiva histórica fue un desplazamiento contracorriente, pero Monica Hunter (Wilson), Gluckman y Schapera habían estado utilizando métodos históricos desde algún tiempo antes, y en los años posteriores a la conferencia Marett otros harían lo mismo, sin, no obstante, abandonar las pretensiones científicas de la antropología social. Verdaderamente, el estudio histórico de los sanusi por Evans-Pritchard, publicado en 1949, produjo un análisis estructural que recordaba fuertemente al resultante del libro ahistórico sobre la política de los nuer. Estaba escrito de forma que resaltara los principios estructurales que Evans-Pritchard había descrito con respecto a los profetas nuer: que las sociedades segmentarias enfrentadas con amenazas exteriores pueden unirse y organizarse alrededor de un dirigente religioso. De este modo, la conversión de Evans-Pritchard a la postura humanista e historicista no se reflejó inmediatamente en su obra y tampoco alteró en un primer momento la obra de sus contemporáneos. La gran revolución en el estudio histórico de las sociedades africanas se produjo en la década siguiente, cuando Vansina y otos mostraron cómo podían descubrirse las tradiciones orales, lo cual nunca hizo con amplitud Evans-Pritchard, que prefirió basarse en fuentes publicadas y documentales.

Pero Evans-Pritchard había publicado sus materiales fragmentariamente, a lo largo de muchos años, antes de recogerlos juntos en un libro y, por tanto, tuvo que pasar algún tiempo antes que las implicaciones de su nueva postura fueran completamente expuestas; o bien quizás se fue haciendo más antisociológico conforme pasó el tiempo. En cualquier caso, cada vez se describía más

a sí mismo como etnógrafo antes que con antropólogo social, lo que implica que consideraba más importante el rol de observador e intérprete que el de sociólogo. En los años sesenta publicó nuevos textos etnográficos y material histórico, y sus trabajos sobre las teorías de la religión y los maestros franceses y escoceses manifiestan escepticismo sobre el valor del análisis sociológico y la generalización.

Evans-Pritchard fue el mayor antropólogo social de su generación. Sus elegantes análisis, desarrollados en una prosa diáfana, influyeron en todo el que los leyó. Mientras que su pesimismo sobre la actividad sociológica tuvo un concreto efecto dentro de Oxford, al igual que sus tendencias idealistas, sus colegas de los demás lugares quedaron mucho más impresionados por sus primeras monografías, y concretamente por *Witchcraft, Oracle and Magic* y *The Nuer.* Un sorprendente número de libros escritos en la década siguiente a la guerra, virtualmente no fueron más que recensions locales de estas obras maestras.

V

En 1951 Evans-Pritchard publicó una serie de conferencias, medio de divulgación en las que exponía sus opiniones sobre la antropología social. El mismo año, Nadel y Firth presentaron ambiciosos intentos de sintetizar una base teórica para la disciplina. Tanto Firth como Nadel desafiaban a la vieja ortodoxia de Oxford, pero en distintas líneas que Evans-Pritchard. Ambos eran, a su manera, neomalinowskianos.

El denso libro, casi germánico, de Nadel, *The Fundations of Social Anthropology,* reflejaba su descubrimiento de Weber y también sus primeros adiestramientos en psicología; sin embargo, su tesis central era claramente malinowskiana, aunque se ocupaba mucho más de los sistemas sociales de lo que Malinowski lo había hecho en su último período. Por debajo de los adornos filosóficos, emergía el mismo mensaje: las instituciones se ajustaban mutuamente para cumplir las necesidades básicas (o en terminología de Nadel, las «potencias innatas de acción») de los individuos. Iba más allá que Malinowski en su preocupación por las interconexiones lógicas de las instituciones y por la teoría psicológica, pero, al final, el libro debía juzgarse «subParsons». Pudiera ser que estuviese escribiendo como parsoniano, aunque no lo dijera así, pero Talcott Parsons tomaba los mismos elementos teóricos y construía una versión más densa y más tortuosa del funcionalismo, con las

mismas tendencias hacia la integración del análisis psicológico dentro de la sociología.

En 1955, al partir para Australia, Nadel visitó la *L. S. E.* y dio una serie de conferencias más tarde publicadas (póstumamente) como *The Theory of Social Structure.* Este libro sirvió aún más claramente para definir su opinión sobre las dos tradiciones de la antropología inglesa moderna. El grueso del libro es una crítica de la utilidad de la noción de «estructura social». En conclusión, escribió que

> el «estructuralista» considera que su marco de referencia no sólo es heurísticamente útil y prometedor, sino más útil y prometedor, y de hecho más importante, que el otro marco de referencia, que descansa en los conceptos de utilidad, finalidad o «función».
>
> ... No puedo aceptar este juicio y... siento que no basta simplemente reconocer las dos formas de analizar la existencia social. Tal como yo lo veo, la existencia social pertenece a un universo de discurso gobernado por los conceptos de finalidad y utilidad; el planteamiento estructural no puede sino subordinarse a ellos.[7]

Por lo demás, en este libro y en las *Fundations,* desarrolla la herramienta del análisis de los roles más allá de todo lo anteriormente intentado por los antropólogos, y daba su apoyo a los experimentos que se estaban haciendo para el desarrollo de la psicología social (como se denominaría ahora) y de modelos matemáticos y de redes. No obstante, su argumento central era simplemente que la ortodoxia estructuralista era en sí misma inadecuada: tenía que emparejarse con una perspectiva funcionalista que incorpora las teorías psicológicas.

El libro de Firth *Elements of Social Organization* constituye un intento, todavía más directo, de reincorporar algo de la teoría de Malinowski en el principal desarrollo de la antropología social británica, pero su énfasis difería del de Nadel. Prefirió concentrarse sobre el «hombre calculador», la figura que Bateson distinguió como el componente más prometedor del equipo conceptual de Malinowski. Firth pudo estar dispuesto a utilizar esta aproximación dado que encajaba con la economía prekeynesiana que él había aprendido, con su obsesivo interés por las eleciones individuales. En cualquier caso, tal planteamiento era ciertamente subversivo dentro del estructuralismo bastante idealista de moda en la época.

7. S. F. Nadel, *The Theory of Social Structures,* Londres, 1957, p. 158.

En el que tal vez sea el pasaje clave de *Elements of Social Organization,* Firth escribió:

> Normalmente se ha tomado la organización social como sinónima de la estructura social (sic). En mi opinión, es hora de distinguirlas. Cuando más se piensa en la estructura de una sociedad en términos abstractos, como relaciones de grupo o de pautas ideales, más necesario se hace pensar separadamente en la organización social en términos de actividad concreta. Por regla general, la idea de organización es que la gente obtiene cosas hechas mediante la acción planeada. Este es un proceso social, el arreglo de la acción en secuencias de acuerdo con los fines sociales seleccionados. Estos fines deben tener algunos elementos de significación común para el conjunto de personas que participa en la ación... La organización social implica algún grado de unificación, un poner juntos diversos elementos dentro de una relación común. Para hacerlo, puede sacarse provecho de los principios estructurales existentes, o bien pueden adoptarse procedimientos distintos. Esto implica el ejercicio de la elección, la adopción de decisiones.[8]

O bien, como lo resumió en una frase, «el cumplimiento de las obligaciones morales sentadas por las exigencias estructurales está condicionado por los intereses individuales».[9] No está claro cómo las exigencias estructurales pueden imponer obligaciones morales, pero el punto está lo bastante claro: los antropólogos sociales deben restituir los intereses individuales que los estructuralistas han ignorado. Junto a esta tesis fundamental iba una preocupación (del último Malinowski) por el cambio social y cultural, aunque no por la historia en el sentido de Evans-Pritchard. En 1957 Firth editó una valoración de la obra de Malinowski, *Man and Culture,* «porque algunos de nosotros hemos pensado durante largo tiempo que se le había dedicado demasiada poca atención a la obra de Bronislaw Malinowski».[10] En resumen, todos sus esfuerzos se orientaron a reintroducir los temas de Malinowski que los seguidores de Radcliffe-Brown habían apartado a un lado.

Mientras que sus colegas en la enseñanza plantearon sus reservas o levantaron banderas de revuelta, Fortes continuó el desarrollo de los dogmas centrales de los estructuralistas originarios de Oxford. En 1953 publicó varias exposiciones de su postura, en las que defendía la ortodoxia, poniendo el énfasis en la función

8. Firth, *Elements of Social Organization,* Londres, 1951, p. 36.
9. Op. cit., p. 211.
10. Firth (ed.), *Man and Culture,* Londres, 1957, p. 1.

de la «estructura social» como concepto organizador central, relegaba el estudio de la «cultura» y las diferencias individuales a un lugar secundario, y atacaba enérgicamente los deslices de Evans-Pritchard del purismo.

VI

A pesar de estos ruidos de conflicto, el rasgo sobresaliente de la antropología social inglesa vista por un extraño era su cohesión; y cuando se enfrentaban con un desafío desde fuera los ingleses se unían. Merece la pena considerar uno de los más influyentes de estos desafíos, la crítica de Murdock, en 1951, para dramatizar los parámetros dentro de los cuales operaron todos los antropólogos sociales ingleses durante la década de los años cincuenta.

Murdock, una destacada figura de la antropología americana, publicó su ataque en el *American Anthropologist.* Saltó como consecuencia del symposium *African Systems of Kinships and Marriage* (1950) y expresaba la mezcla de admiración y descontento que constituía la postura más extendida entre los antropólogos americanos del momento. Escribió que

> los escritos descriptivos y analíticos de los antropólogos sociales ingleses logran un nivel medio de capacidad etnográfica y sugerencia teórica probablemente inigualado por ningún grupo comparable de cualquier otra parte del mundo. Esto explica y justifica el respeto que con tanta unanimidad se les dispensa. No obstante, dejando fuera estos méritos, hay cierta cantidad de concretas limitaciones que muchos colegas de profesión extranjeros encuentran difíciles de comprender e imposibles de defender.[11]

Hacía una lista de estas limitaciones como la «exclusiva» concentración «sobre el parentesco y temas directamente relacionados con éste, v. g., el matrimonio, la propiedad y el gobierno (sic)»; y su concentración geográfica en las dependencias coloniales británicas y, en consecuencia, su falta de un campo etnográfico amplio. Además, «son indiferentes a los escritos teóricos, así como descriptivos, de sus colegas de otros países» e ignoraban sus intereses por la historia, el cambio cultural y la psicología. Murdock

11. G. P. Murdock, "British social anthropology", *American Anthropologist,* 1951, pp. 466-7.

situaba el reproche sin ambigüedad: «Estas diversas limitaciones reflejan la sorprendente influencia de Radcliffe-Brown». La consecuencia de todo esto, afirmaba Murdock, era que los antropólogos sociales ingleses no eran en absoluto antropólogos. Al ignorar la noción de «cultura», se habían convertido en sociólogos de un tipo bastante anticuado.

Despojándola de sus accesorios polémicos, la descripción era razonablemente exacta. Firth y Fortes la aceptaron, más o menos, pero respondieron que, dados los limitados recursos de la antropología social inglesa, era razonable una limitación en las ambiciones. O, expresándolo de forma más positiva, los antropólogos sociales ingleses habían decidido concentrarse en un conjunto de temas limitados y su trabajo tenía toda las fuerzas de estas limitaciones autoimpuestas. Verdaderamente, de alguna forma, el diálogo era entre antropólogos sociales y antropólogos culturales, entre el camino que la antropología social británica había seguido a partir de Radcliffe-Brown y el que habían instituido Frazer, Tylor o Boas. Murdock no había logrado ver que el éxito que concedía a la antropodogía social inglesa en etnografía estaba íntimamente ligado con los supuestos teóricos que guiaban el trabajo de campo. A la inversa, la relativa pobreza de la etnografía americana de la época reflejaba la turbia situación teórica de allí. En una ciencia social, no se puede aplaudir a los resultados y rechazar el marco que los produce.

En resumen, los antropólogos sociales ingleses no tenían remordimientos de ignorar los trabajos de cultura y personalidad, tan de moda en aquel momento en América, ni de seguir los estudios etnológicos «de salvamento» de los indios americanos, ni los estudios estadísticos transculturales (*cross-cultural*), bastante poco críticos, del propio Murdock. No sólo creían que estaban obligados a concentrar sus energías, sino que, todavía más, los resultados demostraban que habían elegido correctamente al concentrarse en la estructura de las relaciones sociales. Los estudiandes de la posguerra fueron preparados para seguir el juego, y así lo hicieron.

VII

Las monografías producidas en los años cincuenta por la hornada de la posguerra ciertamente tenían mucho en común. Dos temas predominaban. En primer lugar estaba el estudio de la política, más o menos en los términos establecidos por *African Political Systems*. El problema clave era el rol político de los lina-

jes en los sistemas segmentarios y en los estados, y virtualmente todas las monografías que aparecieron en este período tocaban esta cuestión. Los buenos estudios malinowskianos tardíos sobre los estados africanos fueron admirados, pero no generaron un interés teórico comparable. Nos referimos a *A Black Byzantium* (1942) de Nadel, *The Realm of a Rain-Queen* (1943) de Krige y *An African Aristocracy* (1947) de Hilda Kuper. Todos ellos se ocupan fundamentalmente de la organización de la clase dominante en los estados africanos, y este era un problema —obviamente central para cualquier clase de comprensión política— que no interesó especialmente a quienes derivaban sus intereses de los estudios de Oxford.

Los estudios ortodoxos siguieron a todo lo largo de los años cincuenta persiguiéndose unos a otros. En 1954, Barnes publicó una descripción del estado ngoni, presentando la forma en que había marchado a través de África meridional, segmentándose y acrecentándose de forma clásica. En el mismo año, Leach publicó un análisis radical de los sistemas políticos kachin, pero, a pesar de su gran originalidad, el problema central se definía en los mismos términos: las comunidades políticas kachin abarcaban sistemas segmentarios y estatales, y Leach se concentró sobre el problema de cómo un tipo se transformaba en el otro. En 1956, Fallers realizó una monografía sobre los soga de Uganda, en la que investigaba la forma en que la burocratización del estado soga afectaba a las funciones y a los roles políticos tradicionales de los linajes. En el mismo año, Southall publicó su análisis sobre otra sociedad ugandesa, la alur, y convirtió en un gran tema el hecho de que no fuera ni una clásica sociedad segmentaria, basada en los linajes, ni un estado centralizado, sino algo intermedio, una combinación de los dos tipos clásicos, que él describió como un «est. o segmentario». *The Yao Village*, de Mitchell, que también apareció en 1956, investigaba la forma en que, en esta tribu malawiana centralizada, se produce la competencia por la autoridad simultáneamente dentro de los matrilinajes y del sistema de cargos, estando estrechamente intervinculados los dos terrenos de competición. También en 1956, el ensayo de M. G. Smith «On segmentary lineage systems» intentó plantear el tema del momento a un nivel de significación más general, demostrando que la segmentación es un rasgo de toda actividad política, aunque el hecho de que la segmentación se produzca en algunos sistemas sobre la bases del linaje tenía significativas consecuencias. En *Government in Zazzau* (1960), creó el más sofisticado de los estudios ortodoxos, pero una de sus preocupaciones centrales seguía siendo la relación entre la administración centralizada y la competición y la fisión basada en el linaje. En 1958, Middleton

y Tait editaron un nuevo simposio sobre sistemas políticos africanos, *Tribes Without Rulers*, que se limitaba todavía más que su prototipo a los problemas de la organización por linajes. Todos sus colaboradores eran miembros de la promoción de la posguerra y el libro reflejaba el predominio que la teoría de los linajes ejercía en el trabajo que llevaron a cabo.

Habían dos importantes diferencias entre estos estudios y las monografías publicadas por Evans-Pritchard y Fortes en los años cuarenta. La primera consistía en el uso muy generalizado de materiales históricos, un desarrollo que debía algo a la influencia de Evans-Pritchard. La segunda era un desplazamiento a ocuparse de la burocracia. Este interés lo sugirió en parte los problemas de los «estados dentro de los estados» al final del período colonial, pero también fue alentado por el descubrimiento de Weber, por lo menos en el caso de Fallers y M. G. Smith. Pero la teoría de la burocracia no se convirtió en una preocupación central para el grueso de sus contemporáneos en el trabajo de campo, y de hecho tenía muy poca importancia para muchas de las sociedades no centralizadas.

La segunda preocupación fundamental del período fue por los sistemas «mágico-religiosos», por utilizar lo que ya era un término bastante pasado de moda. Este tipo de estudio generalmente se ocupaba de uno o dos temas principales, ambos establecidos de forma monográfica por Evans-Pritchard. En primer lugar, existía el problema de la brujería. Los estudios de los años cincuenta recogieron la observación de Evans-Pritchard de que la brujería era una forma de identificar una causa socialmente significativa para la desgracia. Examinaron la forma en que las acusaciones de brujería y hechicería dramatizaban las tensiones sociales y las transformaban. Estos análisis solían aparecer como temas secundarios en las monografías de este período: por ejemplo en el estudio de Mitchell sobre los yao, o en *Schism and Continuity in an African Society* de Turner. Muchas veces se integraban en estudios convencionales de sistemas de linajes segmentarios, considerando las acusaciones de brujería como un aspecto del proceso de fisión de linajes. El estudio de Marwick de los cewa fue un análisis de las tensiones del sistema de linajes visto a través del prisma de las acusaciones de hechicería. A su debido tiempo, este campo de estudios generó su propio simposio, *Witchcraft and Sorcery in East Africa* (1963) de Middleton y Winter.

El otro problema era más grande, el estudio de los sistemas religiosos propiamente dichos, que habían sido omitidos por Malinowski y sus alumnos. Los textos claves en este caso eran el ensayo de Radcliffe-Brown sobre «Religion and Society» (1945) y los ensayos de Evans-Pritchard sobre la religión de los nuer, reuni-

dos en una monografía en 1956. La postura de Radcliffe-Brown era esencialmente determinista: el culto a los antepasados, por ejemplo, tendría que entenderse como un requisito funcional de determinadas clases de sistemas de linajes. Evans-Pritchard aceptaba el hecho de que la religión estaba condicionada por su medio ambiente social, pero, como en sus estudios sobre la brujería zande, se sentía mucho más preocupado por explorar las interrelaciones lógicas de sus nociones cosmológicas. Ambas posturas tenían sus partidarios, pero en realidad las diferencias entre ambas sólo eran de énfasis. *Lugbara Religion* (1960), de Middleton, trataba del culto a los antepasados en una tribu ugandesa de forma muy parecida a como algunos de sus contemporáneos trataban la brujería: como una función de la estructura del linaje y, en cuanto acción, como un reflejo de los procesos de segmentación de linajes. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka* (1961), de Lienhardt, era bastante más parecido a *Nuer Religion,* de Evans-Pritchard, y las dos tribus eran vecinas en el Sudán.

Los análisis de Gluckman de los rituales del conflicto que se producen alrededor del cargo de rey en los estados africanos eran congruentes con los estudios que se ocupaban de la brujería y del culto a los antepasados como formas de dirigir y ajustar las relaciones sociales tensas. Una vez más aquí, Evans-Pritchard proporcionaba el análisis paradigmático, en su ensayo «The Divine Kingship of the Shilluk» (1948).

La preocupación malinoswkiana por el mito no fue muy discutida en este período, excepto en temas de valoración de testimonios de Leach de las funciones políticas del mito en *Political Systems of Highland Burma* (1954), aunque su análisis también estaba influido por la obra de los teóricos del linaje sobre la manipulación de las genealogías. La revolución en el análisis del mito que habría de llevar a cabo Lévi-Strauss, de ninguna forma aparecía pronosticada en la obra realizada en Inglaterra durante este período.

Quizás inesperadamente, el estudio del parentesco quedó relativamente desatendido después de la publicación, en 1950, de *African Systems of Kinship and Marriage.* Contrariamente a la visión de Murdock de la situación, la organización política fue el interés primordial, y los problemas de la teoría del parentesco se investigaron, fundamentalmente, en relación con la teoría de la filiación. Por una parte, había una corriente de estudios originados a partir del ensayo de Fortes «Time and Social Structure» (1949). Este se ocupaba del ciclo progresivo de los grupos domésticos, pero en términos de las coacciones impuestas por los sistemas político-jurídicos, paradigmáticamente del linaje. Esta clase de análisis fueron característicos, como tema menor, de muchas

monografías, y fue el rasgo central del primer volumen de una nueva serie de escritos de antropología social que el departamento de Cambridge comenzó a publicar en 1958. Otro tema que ganó la atención fue planteado por Gluckman en *African Systems of Kinship and Marriage,* donde argumentaba que la tasa de divorcio es función de la estructura del linaje. Los temas clásicos, puramente de parentesco, fueron olvidados: la terminología de parentesco, las reglas matrimoniales, el incesto y la exogamia, los roles interpersonales del parentesco. Sólo volvieron al primer plano a finales de la década, cuando el debate entre Leach y Fortes dirigió la atención hacia las teorías de Lévi-Strauss y cuando Firth, Freeman y Leach plantearon el problema de los sistemas de parentesco no unilineales y el problema del rol de la elección en la formación de los grupos de parentesco.

Por supuesto, en este período se estudiaron y se escribió sobre otros problemas. El *CSSRC* encargó informes sobre la tenencia de la tierra, los presupuestos y otros asuntos económicos, y algunos gobiernos coloniales solicitaron estudios sobre la emigración de mano de obra. Algunos de estos estudios tuvieron impacto sobre los contemporáneos, quizás los más sobresalientes las demostraciones de Schapera y Watson de que la emigración de mano de obrar no destruye necesariamente la estructura social. Pero, en general, los informes económicos tuvieron un interés limitado y hubo poco desarrollo de la teoría económica antropológica. Unicamente Firth hizo de ella su preocupación central, y unos cuantos alumnos influidos por él trataron de aplicar la teoría económica a condiciones exóticas. No obstante, hasta finales de los años sesenta no volvieron a emerger la economía y la ecología como temas de importancia fundamental, tal como Malinowski los había considerado.

El derecho era otro campo que preocupaba a los gobiernos coloniales, y en este período aparecieron cierto número de estudios sobre antropología jurídica o «control social». Algunos, como los trabajos de Goody y Bohannan, eran verdaderamente aspectos del estudio de los sistemas de linajes segmentarios. Otros, especialmente la obra de Gluckman y Schapera, trataban más de los problemas de la jurisprudencia. Una vez más, sin embargo, el derecho no fue un campo que atrajo por su propia cuenta gran interés.

Si Murdock tenía amplia razón para destacar el limitado campo de intereses de los antropólogos sociales ingleses contemporáneos, por muy equivocada que fuera su forma de concretarlos, evidentemente fue exacto al observar las limitaciones geográficas de su trabajo. Los años cincuenta continuaron esta tendencia. Hasta cierto punto, estaba en función de la especialización depar-

tamental y de las conexiones creadas por los «old boys» con los institutos y las universidades de las colonias. Los antropólogos de Oxford siguieron viajando al Sudán, aunque algunos explotaron el Oriente Medio y la Europa católica. Cambridge creó un fuerte vínculo con el *East African Institute of Social Research,* bajo la dirección de Richards y, más tarde, Southall y Stenning, pero cierto número de alumnos de Fortes siguieron trabajando en Ghana, mientras que Leach orientó a sus estudiantes hacia el sudeste asiático. Manchester siguió en estrecha conexión con el *Rhodes-Livingstone Institute* y sus estudiantes trabajaron preponderantemente en el África Central. Los catedráticos de Londres también tendieron a enviar a sus alumnos a zonas que ellos habían desbrozado: los estudiantes de Forde fueron a Nigeria y los de Firth a Malaca y Oceanía. En otras partes, los departamentos de Australia se concentraron naturalmente sobre los aborígenes, pero en los años cincuenta se trasladaron a una nueva región etnográfica de las tierras altas de Nueva Guinea. En Sudáfrica, los estudios se hicieron cada vez más en los territorios de la *British High Commission,* dado que la situación política de la Unión se deterioraba.

Volveré a ocuparme brevemente de las contracorrientes que atraviesan los años cincuenta y los primeros sesenta, pero es notable cuán consistentemente y cuán agudamente se enfocó la antropología social británica de los cincuenta sobre un pequeño abanico de temas. Fue una consecuencia del pequeño tamaño de la clase profesional y del abrumador poder de los jefes de departamento. La rápida expansión de los primeros años de la posguerra dio un nuevo ímpetu a la disciplina, pero no desplazó el predominio teórico del punto de vista establecido en Oxford en los años inmediatamente anteriores a la guerra.

VI. LEACH Y GLUCKMAN: MÁS ALLÁ DE LA ORTODOXIA

> *La ley y el orden nacen de los mismos procesos que gobiernan. Pero no son rígidos, ni se deben a ninguna inercia ni molde permanente. Por el contrario, se producen como consecuencia de una constante lucha, no simplemente de pasiones humanas contra la ley, sino de los principios legales entre sí.*
>
> MALINOWSKI [1]

I

El último capítulo se ocupaba sobre todo de la corriente principal, de los desarrollos dentro de la ortodoxia establecida por Radcliffe-Brown y Malinowski. A todo lo largo de los años cincuenta y sesenta hubieron remolinos y corrientes que se desplazaron contra el flujo principal, y en este capítulo trataré de los dos principales francotiradores: E. R. Leach y Max Gluckman. Aunque ambos publicaron sus primeros ensayos importantes en 1940, pero fueron reconocidos en lo que valían en la década de 1950.

Puede que haya alguna dificultad para considerar a Leach y a Gluckman simultáneamente. Leach describió a Gluckman como «mi oponente más vigoroso en cuestiones teóricas»,[2] y lo presentó como uno de los partidarios menos arrepentidos del tipo de teoría del equilibrio orgánico que el propio Leach rechaza. Además, a pesar de su reciente apostasía, Leach suele ser considerado fundamentalmente como el profeta británico de Lévi-Strauss, como Radcliffe-Brown fue el de Durkheim, mientras que Gluckman nunca ha mostrado ningún interés por las preocupaciones de los neoestructuralistas. Sin embargo, probablemente sería más exacto considerar el período lévi-straussiano de Leach como un desarrollo secundario, que en realidad nunca cristalizó en su obra principal. Como él mismo dijo recientemente:

1. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society,* Londres, 1926, p. 123.
2. E. R. Leach, nota introductoria a la reimpresión de 1964, *Political Systems of Highland Burma,* Londres, p. 9.

> Una vez fui alumno de Malinowski y soy, de corazón, funcionalista todavía, aun cuando reconozca las limitaciones del tipo de teoría de Malinowski. Aunque ocasionalmente he utilizado los métodos «estructuralistas» de Lévi-Strauss para iluminar determinados rasgos de sistemas culturales concretos, entre mi postura general y la de Lévi-Strauss existe una gran diferencia.[3]

En el siguiente capítulo me ocuparé del impacto de la obra de Lévi-Strauss en los antropólogos ingleses; y Leach figurará destacadamente allí. Aquí me ocupo de los amplios temas políticos que constituyen el asunto de las monografías de Leach. En este terreno es donde tienen interés las convergencias y divergencias con Gluckman.

Leach y Gluckman son los únicos que pertenecen al grado de edad más antiguo de los antropólogos ingleses. Leach nació en 1910 y Gluckman en 1911. Ambos llegaron a la antropología en Inglaterra a mediados de los años treinta, después que la mayoría de los miembros de la primera generación hubiera completado su aprendizaje doctoral, y en una época en que la influencia de Malinowski estaba dejando paso a la de Radcliffe-Brown. Ambos hombres asistieron a los seminarios de Malinowski en este período, pero Gluckman lo hacía residiendo en Oxford, donde estaba formalmente sometido a la supervisión de Marett, mientras que Leach era estudiante de la *L. S. E.* Más tarde Gluckman cayó bajo la influencia del nuevo estructuralismo de Oxford, impresionado especialmente por la obra temprana de Evans-Pritchard. Leach nunca estuvo muy influido por Radcliffe-Brown ni por Evans-Pritchard, y después de la partida de Malinowski se aproximó más a Firth, en la *L. S. E.*

Fueron los nuevos reclutas brillantes de las dos grandes escuelas. Ambos emprendieron el desarrollo de las visiones de sus maestros por nuevas vías. Pero, aunque Leach siguió siendo reconociblemente malinowskiano en muchos de sus escritos y Gluckman siempre fue en el fondo un estructuralista de Oxford, hubo una verdadera convergencia de intereses. Ambos se dirigieron hacia los problemas de los conflictos de las normas y la manipulación de las reglas, y ambos utilizaron una perspectiva histórica y el mismo método extendido de los casos para investigar estos problemas. (Por triste coincidencia, también ambos perdieron las notas de campo de sus estudios más importantes durante la guerra.) Sus alumnos emprendieron problemas similares, si se exceptúa á los estudiantes de Leach que continuaron los intereses

3. Leach, *Lévi-Strauss*, Londres, 1970, p. 9.

de Lévi-Strauss. Barth, Barnes y Bailey —tres de los antropólogos más briosos de los años cincuenta y sesenta— demostraron con sus trabajos la última convergencia de Leach y Gluckman.

Una comparación más completa y detallada deberá esperar hasta después que se haya revisado minuciosamente las obras de estos dos estudiosos. En este momento basta con anotar que Leach y Gluckman, las dos figuras intermedias entre la generación pionera y la de la posguerra, se ocuparon fundamentalmente de ampliar el campo y aguzar el ingenio de las teorías que habían sido establecidas en los años treinta. Siguiendo su obra se llegó a la comprensión de nuevas opciones y, por lo menos, sus aportaciones pueden considerarse que se han apoyado mutuamente. Si hubiera que resumir en una frase el mensaje que ambos propagaron, sería en ésta: que la dinámica central de los sistemas sociales la proporciona la actividad política los hombres que compiten entre sí por engrandecer sus medios y sus status dentro del marco creado por reglas frecuentemente conflictivas o ambiguas.

El lector también debe saber que ambos son figuras «carismáticas», grandes hombres, enérgicos, entregados, sinceros. Ambos han atraído fuertes lealtades personales, pero, intolerantes e incluso despóticos a veces, también se han indispuesto con algunos colegas.

II

Gluckman nació en Johannesburgo, de padres judíos rusos. Primero cursó estudios de antropología social en la Universidad de Witwatersrand, con Mrs. Hoernlé. Cierto número de los alumnos de ella continuaron hasta convertirse en antropólogos profesionales, y la clase de Gluckman incluía a Ellen Hellman, Hilda Beemer (Kuper) y Eileen Jensen (Krige). Gluckman ha sugerido que Winifred Hoernlé fomentó su interés por la teoría del conflicto, pero nada hay en la obra de ella ni en la de sus otros alumnos que así lo sugiera. Era una seguidora de Radcliffe-Brown, y los generosos tributos de Gluckman deben entenderse, en parte, como un intento de individualizar su genealogía con referencia a un antepasado materno. No obstante, Mrs. Hoernlé inculcó a sus alumnos los valores académicos, que no estaban muy bien representados en las universidades de África del Sur. Como grupo, estos estudiantes también vieron su entrega a la antropología en parte en términos políticos. En la época en que sus contemporáneos residentes en Inglaterra tendían a alejar sus ojos de las rea-

lidades del poder y la privación en las sociedades coloniales, ellos nunca olvidaron el contexto de los sistemas que investigaban.

En 1934, Gluckman se fue a Oxford con una beca del *Rhodes*, consiguiendo el D. Phil. en 1936. Hizo trabajo de campo en Zululandia, entre 1936 y 1938. En 1940 aparecieron sus primeros ensayos importantes: un capítulo sobre los zulús en *African Political Systems* y la primera parte de la breve monografía *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. En estos textos se ocupaba del tipo de oposición segmentaria que constituía el gran foco de la teoría de Oxford, pero introdujo también la preocupación por otras formas de oposición y conflicto, que habrían de preocuparle más en los años siguientes.

En su colaboración a *African Political Systems*, Gluckman describía dos etapas de la sociedad zulú precolonial y argumentaba:

> La esencia de ambos sistemas descritos es la oposición de los grupos iguales y las lealtades potencialmente conflictivas de las gentes a distintas autoridades. La nación era una organización estable, pues estas oposiciones se daban principalmente entre las tribus, que se aliaban en la posición del rey y de sus regimientos... En la verdadera administración, las lealtades de las gentes y la competencia por los cargos no solían entrar en conflicto, dado que la maquinaria administrativa funcionaba a través de los dirigentes de grupos de distintos tipos: la principal oposición era entre los grupos similares, que cooperaban como partes de un grupo mayor.

Este tipo de oposición segmentaria da lugar a coherencia y equilibrio. Los conflictos que se presentaban incluso eran, funcionalmente, positivos: al igual que en la contienda nuer. No obstante, Gluckman continuaba contrastando estos sistemas estables con la situación que encontraba sobre el terreno:

> Hoy el sistema no es estable, pues no sólo se ha visto la vida zulú constantemente afectada y cambiada por muchos factores, sino que también las distintas autoridades representan valores diferentes e incluso contradictorios... La moderna organización política de Zululandia consiste en la oposición entre los dos grupos de color representados por determinadas autoridades... La oposición entre los dos grupos no está bien equilibrada, pues en último término está dominada por la fuerza superior del gobierno... La amenaza de esta fuerza es necesaria para hacer que el sistema funcione, puesto que los valores e intereses zulúes son tan contrarios a

> los de los europeos que los zulúes no reconocen una fuerte relación moral entre ellos y el gobierno, tal como la que existía y existe entre ellos y su rey y jefes. Generalmente consideran al gobierno como algo exterior que los explota, sin tener en cuenta sus intereses.[4]

Ésta era la única pieza de análisis político realista, que se ocupaba del contexto de la dominación racial, que podía encontrarse en todo *African Political Systems.*

El *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand* fue más lejos en cuanto a presentar cómo la sociedad política plural constituida por la denominación colonial o de los colonos debía proporcionar un marco para la comprensión de los sistemas «tribales» locales. Utilizando una nueva forma de exposición, Gluckman describía con gran detalle el escenario de la inauguración de un nuevo puente en Zululandia —las idas y venidas, los discursos y los comentarios, la toma del té—, centrando siempre la atención en las fidelidades sociales de los actores, desde el magistrado blanco y su séquito hasta el jefe y sus seguidores, e incluso el propio antropólogo. Lo que importaba para Gluckman era que, aunque los miembros de los grupos de distinto color estaban simbólica y verdaderamente divididos y opuestos en todos los aspectos, sin embargo se veían forzados a interactuar en esferas de interés común. Concluía:

> Para resumir la situación en el puente, podría decirse que los grupos y los individuos presentes se comportan como lo hacen a consecuencia del puente, que es el centro del interés que los reúne en una celebración común. Como consecuencia del común interés, actúan según las costumbres de cooperación y comunicación, aun cuando los dos grupos de color están divididos de acuerdo a las pautas de la estructura social. De manera similar, dentro de cada grupo de color, la festividad une a los miembros, aunque estén separados de acuerdo a las relaciones sociales dentro del grupo.[5]

Esto no quería decir que la situación fuera estable; por el contrario, a pesar de los lazos cruzados que existían, Zululandia contemporánea representaba el tipo de sistema social en que los conflictos no pueden ser resueltos de forma adecuada sin cambios radicales de la estructura. Este tipo de sistema se contras-

4. Max Gluckman, "The Kingdom of the Zulu of South Africa", en Fortes y Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems,* Londres, 1940.
5. Gluckman, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand,* Rhodes-Livinstone Paper n.º 28, 1958 (reimpreso de Bantu Studies), p. 25.

taba con las sociedades zulú precoloniales, en las que, a pesar de los cambios, había largos períodos de relativa estabilidad en los que el sistema podía absorber los conflictos que él mismo originaba. Gluckman defendía que el antropólogo social debía estudiar estos períodos de relativa estabilidad, cuando los sistemas sociales se aproximan a un estado de equilibrio.

Lo esencial en la postura de Gluckman, tal como se desarrolló, era que el equilibrio social no es un asunto simple, resultante de la clara integración de los grupos o las normas. Por el contrario, emerge a través de los equilibrios de los contrarios siguiendo un proceso dialéctico. Como una vez escribió él junto con Colson, los grupos sociales tienen «una tendencia inherente a segmentarse y luego a volverse a unir mediante alianzas cruzadas... los conflictos dentro de un conjunto de relaciones son absorbidos y corregidos en las relaciones contrapuestas».[6] Igualmente, las normas que gobiernan la vida social suelen ser críticamente ambiguas, o incluso conflictivas. Por ejemplo, las normas de sucesión a la jefatura suelen ser tan complicadas que inevitablemente habrán varios candidatos «de derecho» que competirán por el cargo. Pero, puesto que es de interés de todos los candidatos estar unidos para alabar el valor central del cargo, la misma competencia generada por las normas reforzará el consensus sobre el valor del cargo. También en el ritual veía Gluckman conflictos y no tan sólo que se manifestara alguna clase de unidad transcendente; pero en la manifestación de sus conflictos, la sociedad era temporalmente acrisolada. Llegó a considerar el ritual,

> no simplemente como expresión de la cohesión y forma de grabar el valor de la sociedad y de sus sentimientos sociales en el pueblo, como en las teorías de Durkheim y Radcliffe-Brown, sino como una exageración de los conflictos reales de las normas sociales y una afirmación de la existencia de la unidad a pesar de estos conflictos.[7]

Este tipo de teoría, centrada en la consecución del equilibrio a través de la manifestación contenida en el conflicto, es familiar a los sociólogos por la obra del estudioso alemán Simmel (1858-1917). No obstante, Gluckman ha manifestado que él desarrolló sus opiniones cuando ignoraba la obra de Simmel, y no hay razón para ponerlo en duda. Incluso Weber era virtualmente desconocido por los antropólogos ingleses hasta después de la Segunda Guerra Mundial. También se puede detectar en algunas obras de

6. Elizabeth Colson y Max Gluckman (eds.), *Seven Tribes of British Central Africa*, Manchester, 1951.
7. Gluckman, *Order and Rebelion in Tribal Africa*, Londres, 1963, p. 18.

Gluckman la influencia de la noción de Freud de ambivalencia y, evidentemente, estaba familiarizado con el pensamiento de Freud y simpatizaba con él. Todavía más directa es la atracción por los análisis de Bateson sobre la cismagénesis. Sin embargo, la inspiración inmediata estaba mucho más cercana, en la obra de los estructuralistas de Oxford.

Radcliffe-Brow había expresado su «principio de la oposición» y Evans-Pritchard había desarrollado la idea en sus análisis de la segmentación y la contienda entre los nuer. Evans-Pritchard fue más allá incluso en sus análisis de la política de los anuak y en su sobresaliente ensayo «The Divine Kinship of the Shilluk», publicado en 1948. Allí, en términos que también utilizaría Gluckman, escribió:

> Las rebeliones shilluk no se han hecho contra la monarquía. Por el contrario, se hicieron para preservar los valores incorporados en la realeza que se estaban debilitando, o así se creía, por obra del individuo que ocupaba el cargo. No fueron revoluciones, sino rebeliones contra el rey en nombre de la monarquía.[8]

En sus intentos por volver a escribir la historia y separarse de sus fuentes británicas, algunos de los seguidores de Evans-Pritchard también trataron de renegar de gran parte del trabajo que se derivaba de sus principales análisis, y especialmente de la obra de Gluckman. Pocock, por ejemplo, ha argumentado que Radcliffe-Brown y Gluckman confundían dos significados de la noción de «oposición»: antagonismo y yuxtaposición estructural. Al ocuparse de Evans-Pritchard, Pocock (y Dumont) trataron de ponerlo en línea con los modernos estructuralistas franceses, para quienes la «oposición» es un proceso que se produce a nivel de la clasificación de los grupos más bien que a nivel de la confrontación de dos cuerpos de personas. De este modo, Pocock sostenía que Gluckman vulgarizaba el modelo de Evans-Pritchard y le superponía un énfasis funcionalista que lo distorsionaba.[9]

No es éste el lugar de discutir si el desarrollo de las ideas de Evans-Pritchard por Gluckman era o no legítimo, y en cualquier caso, no es un problema importante. Está bastante claro que la línea de desarrollo que éste siguió difiere de la que siguieron la mayoría de los alumnos de Evans-Pritchard de después de la guerra, pero entonces, después de la guerra, el propio Evans-Prit-

8. Evans-Pritchard, "The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan" (Frazer Lecture de 1948), reimpreso en *Essays in Social Anthropology*, Londres, 1962, cita de la p. 83.
9. D. F. Pocock, *Social Anthropology*, Londres, 1961, pp. 77-82.

chard alteró muy drásticamente sus propias opiniones. Mi objetivo es simplemente señalar que las teorías de Gluckman eran uno de los posibles desarrollos de la ortodoxia que bebió en Oxford, de Radcliffe-Brown y de Evans-Pritchard.

El rasgo más vulnerable de la teoría de Gluckman, tal como evolucionó, era su concentración sobre lo que él identificaba como sistemas sociales repetitivos en cuanto opuestos a cambiantes. Esto a veces le condujo a extremos absurdos, y más tarde modificó su postura. Tratando de las opiniones que adelantara en los cuarenta y cincuenta, en 1963 escribió que «todavía pensaba sobre las instituciones en términos funcionales burdos —incluso de la guerra civil, que después de todo puede ser una institución—, contribuyendo a que se mantuviera una concepción de la estructura social bastante rígida».[10] Este énfasis, explicaba, se originó a partir de su estudio de la Zululandia gobernada por los blancos, «que, a pesar de sus muchos conflictos no resueltos e irresolubles, "funcionaba"», forzándole de este modo a considerar «cómo podían contener los sistemas sociales los conflictos profundos que están presentes en todos ellos».[11]

III

Los ensayos de Gluckman sobre los zulús iniciaron las ideas sociológicas que continuó en el África Central cuando se unió a Godfrey Wilson en el *Rhodes-Livingstone Institute*, en 1939. Fue éste un período de intensa actividad en el *Institute*, y las ideas de Gluckman fueron recogidas por los estudiantes que llegaron ahora al trabajo de campo. Aunque las opiniones de Gluckman representaba un cambio de énfasis más bien que una divergencia total con respecto a la postura de los estructuralistas de Oxford de antes de la guerra, su adopción tuvo significativas consecuencias. Los investigadores de campo influidos por Gluckman llegaron a concebir la realidad social de una forma que difería notablemente de las opiniones más convencionales de los alumnos de Evans-Pritchard y Fortes, y en consecuencia, el trabajo del *Rhodes-Livingstone Institute* en África Central es diferenciado y presenta un agudo contraste con gran parte del trabajo de los antropólogos de Oxford y Cambridge en África Occidental y Oriental.

Los rasgos característicos de los estudios del *Rhodes-Livingstone* en los días de Gluckman deberán emerger en las páginas si-

10. Gluckman, *Order and Rebelion in Tribal Africa*, p. 20.
11. Op. cit., p. 28.

guientes. No obstante, desde el principio deben señalarse unos cuantos puntos. La preocupación de Gluckman por el contexto total de la sociedad pluralista tuvo una importancia vital. Esbozando los planes de investigación del *Institute* en 1945, Gluckman resaltó su interés por la estructura social total de la región, incluyendo a los blancos y a los indios. Escribió:

> Debo poner el énfasis en que no considero los procesos sociales en marcha como completamente desintegradores... Toda mi formulación del problema depende del reconocimiento de que existe una sociedad de África Central compuesta de grupos culturales heterogéneos de europeos y africanos, con una estructura social y unas normas de comportamiento determinadas, aunque tiene muchos conflictos y desajustes.[12]

Partiendo de esto, era necesario estudiar las áreas urbanas así como las rurales, y considerar a los trabajadores africanos de las ciudades, no simplemente como campesinos desplazados, sino como trabajadores que operan dentro de un sistema social urbano e industrial. Este ambicioso programa contrasta agudamente con el plan de investigación que había publicado el *International African Institute* una década antes. Mientras que los prometidos estudios de las comunidades blancas y asiáticas nunca se realizaron, los colonos y los administradores aparecen en los estudios del *Rhodes Livingstone* de una forma claramente poco habitual en los informes antropológicos del período.

Uno de los problemas que planteó esta orientación trataba del rol de los cabezas de aldea, los N.C.O.'s de la administración del distrito, atrapados entre las demandas de las autoridades extranjeras y las de su propio pueblo. Ésta era una situación en la que los conflictos inherentes a la administración colonial se hacían dramáticamente evidentes, y Gluckman la había explorado en sus estudios sobre los zulús. Gran parte de los miembros del *Rhodes-Livingstone* la tocaron en una u otra ocasión.

Los detallados análisis de Gluckman de una sola «situación social» en Zululandia habían indicado una disatisfacción con las formas convencionales de presentar los materiales etnográficos ilustrativos. Significaron una reacción contra la selectividad de la técnica malinowskiana de «ilustración pertinente». Mitchell, en *The Kalela Dance*, utilizó el sistema de aproximación de la «situación social», pero otros miembros buscaron alternativas. Sus

12. Max Gluckman, "Seven-Year Research Plan of the Rhodes-Livingstone Institute...", *Human Problems in British Central Africa*, 1945, p. 9.

experimentos desembocaron gustosamente en la utilización de Turner de los «dramas sociales», más tarde denominados «estudios extendidos de los casos», una técnica especialmente bien adecuada para el estudio de los procesos de los conflictos y la resolución de los mismos. Los miembros del *Institute* también utilizaron métodos estadísticos más logrados y conscientes que los de la mayor parte de sus contemporáneos, y Barnes y Mitchell hicieron avances en el mejoramiento de los métodos estadísticos para adecuarlos a las exigencias de la investigación antropológica. Por último, el ejemplo de Gluckman en utilizar datos históricos para identificar estadios de estabilidad y equilibrio relativos, que podían analizarse y compararse con la situación contemporánea, también inspiró imitaciones y continuaciones, especialmente en manos de Barnes.

De este modo, Gluckman llevó al estudio de las sociedades de África Central, no sólo sus teorías sobre el rol del conflicto en el proceso social, sino también la insistencia en que la situación política total debía tenerse en cuenta, y una postura abierta a la innovación metodológica. A través de los estrechos y constantes intercambios y seminarios, y a las visitas al terreno, así como también sus artículos de crítica y colaboraciones a la publicación del *Institute,* Gluckman logró traspasar sus ideas al centro.

Su investigación principal de este período, no obstante, fue tangencial a la obra que inspiró. Fue un estudio del derecho lozi. Tenía alguna preparación jurídica y su principal interés se centraba en los principios de jurisprudencia que utilizaban los barotse y su convergencia con los principios del derecho europeo. Este trabajo era erudito y tuvo influencia en el desarrollo de la teoría jurídica antropológica, pero excepto en algunos puntos de la obra de Epstein, no tuvo mucho efecto sobre los estudios de los miembros del *Rhodes-Livingstone.*

IV

En 1947, Gluckman dejó el *Rhodes-Livingstone Institute* para hacerse cargo de un puesto de enseñanza en Oxford, y al cabo de un par de años volvió a trasladarse para inaugurar el departamento de antropología de la Universidad de Manchester. Pero en todo momento mantuvo estrechos contactos con el *Institute,* ahora bajo el control de sus colaboradores, primero de Elizabeth Colson y después de Mitchell. Cierto número de miembros del *Institute* fueron luego colaboradores del departamento de Manchester, algunos estrechamente y durante muchos años, e incluso

los que no, permanecieron fieles durante un considerable período a los dogmas de la «escuela de Manchester». Quizás los más conocidos de estos miembros fueran Barnes, Cunnison, Epstein, Marwick, Van Velsen y Watson. Otros que trabajaron en África Central fueron conducidos hacia el círculo: el administrador C. M. N. White y el agrónomo Allan fueron dos de los más simpatizantes.

Los estudios que publicaron exhiben un notable grado de uniformidad. Con ocasionales excepciones de Cunnison, su trabajo es casi siempre fácilmente identificable como «Manchester» en tema e inspiración. Quizás se deba esto a que representan un caso especial en la formación de las escuelas antropológicas. La mayor parte se desarrollaron en la universidad, a través del predominio intelectual del catedrático. Ésta emergió en el campo y en condiciones de mayor camaradería e igualdad, con todos los miembros comprometidos en investigaciones de dificultades similares. Evidentemente la cohesión que se desarrolló era poco habitual, aunque no, por supuesto, sin una corriente subterránea de conflicto.

Virtualmente, todas las monografías sobre las sociedades rurales de África Central que produjeron los miembros de la escuela se encontraban sobre la estructura del poblado y analizaron los procesos de conflicto y la resolución del conflicto inherentes a la estructura de la comunidad. También examinaban la posición del cabeza de poblado, como figura «intercalada» de la administración local, estudiaban la brujería y el ritual como canales de expresión y resolución de los conflictos sociales, y experimentaban con materiales estadísticos y el método extendido en los casos. Cada monografía tenía su foco particular: la fisión de la aldea para Turner, la integración política vertical para Mitchell sobre los yao, la emigración de mano de obra para Watson, las acusaciones de hechicería para Marwick, y así sucesivamente. Sin embargo, cada una podía leerse como una concreta proyección del modelo fundamental que todos compartían y que habían tomado de Gluckman.

Menos trabajos se hizo en las tensas zonas urbanas, pero Epstein y Mitchell realizaron estudios del Copperbelt y Watson colaboró con sus análisis de la emigración de la mano de obra vista desde el extremo rural. También aquí las preocupaciones características de la escuela resultaban evidentes. Los analíticos sacaban a relucir las oposiciones estructurales situacionalmente definidas, superadas en las comunidades rurales.

El estudio de Turner sobre los ndembu, *Schism and Continuity in an African Society* (1957), fue el más satisfactorio de estos estudios y lo describiré brevemente como un buen ejemplo del tipo de trabajo que se producía. Turner comenzaba con un problema

que Malinowski había planteado y que Richards había analizado algunos años antes en las sociedades matrilineales de África Central. Se trataba de cómo las sociedades matrilineales reconcilian el conflicto de intereses de los hombres como miembros de un matrilinaje, hermanos, maridos y hermanos políticos. La aldea ndembu está construida alrededor de un centro de parientes varones matrilineales. Normalmente llevan a sus esposas a vivir en sus casas y sus hermanas se trasladan a vivir con sus maridos. Pero a todo hombre le sucede el hijo de una hermana, que por tanto debe traerse en algún momento a la comunidad núcleo de hombres matrilinealmente emparentados. Los hombres ambiciosos tratan de construir sus propias comunidades y, a este fin, tratan de retener a sus hijos en el hogar así como de recuperar los hijos de sus hermanas. El conflicto resultante entre las presiones de la familia y el matrilinaje era un problema básico en el caso de los ndembu: «De esta forma, tanto los matrimonios como las aldeas son inherentemente inestables y en contante lucha entre parientes políticos por el control sobre las mujeres y sus hijos».[13] En esta situación, la única unidad solidaria era la familia matricéntrica, el grupo constituido por los hijos y la madre. De esta unidad era de la que tiraban con violencia el padre y el hermano de la madre en competencia.

También habían otros conflictos estructuralmente generados, entre hombres y mujeres, con sus distintos roles económicos y distintas funciones dentro de los matrilinajes; y entre los hombres del mismo núcleo de la comunidad matrilineal, que compiten por la autoridad y la propiedad dentro de la aldea. Turner analizó la pauta de relaciones resultante tanto en términos amplios, mediante una encuesta estadística de la composición de cierto número de aldeas, como en profundidad, mediante el análisis de los conflictos de una sola aldea.

Turner utilizó lo que él denominaba «dramas sociales» para presentar su análisis de la manera en que estos conflictos se resuelven solos en el interior del poblado. Argumentaba que los conflictos abiertos sacaban a la luz las tensiones subyacentes del sistema social; por tanto, dramatizan los énfasis inherentes dentro de la estructura. Al tratar una serie de confrontaciones que implican a los mismos actores se puede observar la forma en que los conflictos se desarrollan y se resuelven, y también se comprueba el análisis fundamental. El resultado fue una nueva clase de monografía, con una larga historia de peleas, tensiones y resoluciones por todas partes. Barnes ha comparado esta clase de estudio

13. V. W. Turner, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester, 1957, p. 19.

con una novela rusa, por su diversidad de factores y complejidad de motivos, por no mencionar la proliferación de nombres imposibles.

El análisis teórico estaba fraguado en el molde de Gluckman. Por ejemplo:

> La gente vive junta porque están emparentados matrilinealmente, pero precisamente porque están emparentados matrilinealmente entran en conflicto sobre el cargo y sobre la herencia de la propiedad. Puesto que el dogma del parentesco sostiene que los parientes matrilienados participan mutuamente en la existencia unos de otros, y puesto que las normas de parentesco establecen que los parientes en todo momento deben ayudarse entre sí, rara vez se produce entre ellos la violencia física abierta. Sus luchas se expresan en el idioma de la hechicería/brujería y las creencias animistas... El conflicto es endémico en la estructura social, pero existe un conjunto de mecanismos mediante el cual el propio conflicto se pone al servicio de afirmar la unidad del grupo.[14]

El propio Turner reconocía libremente su deuda con Gluckman y, como muchos de los trabajos de la escuela, el libro llevaba una aprobatoria introducción de Gluckman. El análisis de Turner también se remite directamente a la obra de los estructuralistas de Oxford, y especialmente al estudio de Fortes sobre los tallensi, en su análisis de la fisión de linajes y la operatividad de los lazos de parentesco fuera del linaje.

Aunque sería justo decir que el análisis de Turner no era teóricamente innovador (como sí lo serían sus estudios de los rituales ndembu), la calidad de los materiales de los casos y el cuidado con que eran presentados y analizados sitúa a la monografía en una categoría propia. El lector recibía una nueva visión de primera mano de las relaciones interpersonales en un contexto social exótico. Llegaba a conocer a los protagonistas, los veía desempeñando sus roles, apreciaba los conflictos a que se enfrentaban y se retiraba con una comprensión de la vida de la aldea ndembu que incluía una convicción que nunca fue tan absolutamente lograda por los desordenados libros de Malinowski, ni por los excesivamente ordenados libros de los estructuralistas. Puesto que el centro de interés recaía sobre los individuos, en sus roles prescritos, el curso de esta clase de estudio iba a conducir al análisis de redes, la teoría de los juegos y otras formas de conceptualizar las estrategias de la vida diaria. Los miembros de *Rhodes-Livingstone*

14. Op. cit., p. 129.

comenzaron alejarse de los estructuralistas, yendo hacia lo que se ha denominado el «individualismo metodológico»; pero esto no resultaba todavía visible en la década de los cincuenta.

V

En los estudios urbanos de Epstein y Mitchell, la oposición estructural central era; por supuesto, entre blancos y negros, como lo había sido en Zululandia. Las ciudades del Copperbelt estaban organizadas alrededor de las minas. Se dividían en municipalidades blancas y municipio township africano, y los africanos eran administrados separadamente por funcionarios estatales. Los africanos procedían de diversos países y de más setenta tribus, y a su vez se dividían por dos sistemas: por el origen tribal y por ocupación o prestigio urbano.

Los blancos, arrastrados por su experiencia en la administración rural, reforzada por su estereotipo del africano, creían que los africanos debían ser gobernados sobre bases «tribales» incluso en las ciudades. La administración urbana debería operar a través de alguna clase de «ancianos de la tribu». Pero aunque los africanos estaban muy predispuestos, en general, a consultar a estos «ancianos» en algunos asuntos, no aceptaba su liderazgo en el contexto industrial. Se acusaba a los ancianos de venderse a los blancos y cuando los trabajadores, en 1935, hicieron algaradas en el Copperbelt, los «ancianos de la tribu» que habían sido elegidos tuvieron que buscar refugio entre los blancos, del mismo modo que los odiados policías negros.

El hecho era que, en algunos contextos, los lazos ocupacionales se imponían por encima de las lealtades tribales. Pero la estructura del empleo generaba sus propias tensiones. Los blancos ocupaban los cargos superiores de poder y prestigio, y ellos establecían los standards de las aspiraciones individuales. Los africanos educados y occidentalizados desempeñaban los empleos de «cuello blanco» mejor pagados por debajo de la frontera del color. Este grupo, naturalmente, proporcionaba gran parte de la dirección africana, pero su estilo de vida los separaba de sus compañeros, y su situación de relativo privilegio les ponía en un dilema cuando los trabajadores de inferior categoría iban a la huelga. Por tanto, aunque ellos organizaron los sindicatos que tomaron la dirección de los africanos después que los «ancianos» hubieran sido zanjados, a su vez fueron desplazados del liderazgo en favor de trabajadores de galería más militantes, si bien menos educados.

La situación se complicaba aún más por otros factores. En pri-

mer lugar, había una considerable superposición entre el origen tribal y la situación de «clase». Algunas «tribus» estaban desproporcionadamente representadas en determinadas ocupaciones y determinados grupos estaban especialmente favorecidos por las ventajas educativas de sus zonas de origen. Esto servía para confundir las líneas divisorias de algunas situaciones, en otras las reforzaba. En segundo lugar, el significado de identificación «tribal» era muy distinto en la ciudad y en las zonas rurales. En la ciudad no connotaba la aceptación de toda la serie de situaciones de autoridad adjudicadas, sino que más bien servía como una primera forma de agrupar a la gente dentro de los posibles amigos y los probables adversarios. Por último, Epstein y Mitchell demostraron que la forma de identificación que se escogía variaba en las distintas situaciones de la vida urbana. A veces un individuo se situaba con, póngamos, los bemba contra los no-bemba; otras veces, con los oficinistas contra los trabajadores de las galerías subterráneas; y luego, a su vez, formaban con los compañeros africanos contra las autoridades blancas de las minas o del gobierno.

Muchos de los temas subsidiarios desarrollados por Epstein y Mitchell eran simples transformaciones de los temas que ellos y sus colegas habían investigado en las zonas rurales de África Central. Pero las normas conflictivas y los intereses en competencia de la sociedad rural se convertían en la ciudad en tipos alternativos de acción y en bloques raciales absolutamente opuestos. Esto les llevó a concentrarse de forma especial sobre la selección situacional de lealtades y, de ahí, de las formas de comportamiento, las elecciones generadas por la organización de «clase» y de «tribu» y, en último término, por la estructura en bóveda impuesta por el grupo blanco dominante.

No se pueden separar fácilmente el desarrollo de las ideas de Gluckman y la obra que inspiró en el *Rhodes-Livingstone Institute*. Se funden en la producción de la «escuela de Manchester», que en los años cincuenta se convirtió en una mutación diferenciable del estructuralismo inglés. Durante el mismo período, Leach trabajaba solo, desde un punto de partida distinto, pero mi opinión es que sus desarrollos convergen con «Manchester» hasta un punto que sólo hoy puede apreciarse, retrospectivamente.

VI

Leach es uno de los pocos antropólogos británicos de la generación de antes de la guerra con unos antecedentes «convenciona-

les» de clase media alta. Después de una adecuada escolarización, fue a Cambridge donde estudió hasta licenciarse en ingeniería. Luego pasó algunos años en Oriente, en China, antes de abandonar su primera carrera y entrar en la *L. S. E.* a mediados de los años treinta, como alumno de Malinowski. En 1938 pasó unas cuantas semanas haciendo trabajo de campo entre los kurbos, pero aunque había previsto volver, la guerra lo encontró ocupado en un estudio de campo más ambicioso sobre los kachin, en Birmania. Pasó la guerra en unidades militares irregulares, muchas veces con los kachin. Perdió sus notas de campo, pero finalmente, después de la guerra, preparó una tesis basada en gran medida en materiales ya publicados. Se convirtió en «reader» de la *L.S.E.*, con Firth, donde durante algún tiempo se le consideró un experto en cultura material. En 1953 fue a Cambridge como profesor, y unos cuantos años después hizo un nuevo estudio de campo en Ceilán. Aunque su antiguo *college*, Clare, no le ofreció una plaza a causa de su ateísmo militante, fue seleccionado como miembro del *King's* y más tarde se convirtió en su director. En 1972 se le concedió tardíamente una cátedra a título personal.

La primera monografía de Leach, *Social and Economic Organisation of the Rowanduz Kurds,* apareció en 1940. Era un trabajo de tanteo, basado tan sólo en cinco semanas en el campo, y fue bastante menospreciado en la época. Después de todo, el mismo año presenció la aparición de los estudios políticos de Evans-Pritchard sobre los nuer y los anuak, y de *African Political Systems* (que contenía, entre otras muchas cosas, el primer ensayo de Gluckman sobre los zulúes). Sin embargo, era un librito sugerente y adelantaba muchas de las ideas que Leach iba a desarrollar en años posteriores. El libro también proporcionaba un sólido vínculo entre la postura neomalinowskiana que mantenía Firth y las exploraciones con que, más tarde, habría de deslumbrar Leach a sus colegas.

La observación central de Leach consistía en que los kurdos estaban atravesando un período de rápido cambio como consecuencia de la interferencia administrativa exterior. Señalaba que «las poderosas y quizás irresistibles fuerzas en funcionamiento tienden, no tanto a la modificación como a la total destrucción y desintegración de las formas existentes de organización tribal».[15] Este era un estado de cosas que presentaba un problema a los funcionalistas, cuya premisa básica era que el sistema que se estudiaba estaba bien integrado y en equilibrio. Gluckman había reconocido la dinámica de los sistemas sociales, pero había afirmado

15. Leach, *Social and Economic Organization of the Rowanduz Kurds,* Londres, 1940, p. 9.

la existencia de períodos de relativa calma y equilibrio de fuerzas que podría estudiarse en términos más o menos convencionales. Leach los rechazaba. Todas las sociedades, en cualquier momento, sólo mantienen un equilibrio precario y realmente están en «un constante estado de flujo y de cambio potencial». Las normas existentes no son ni estables ni inflexibles. «Nunca puede haber absoluta conformidad con la norma cultural, de hecho la misma norma sólo existe como coacción de los intereses en conflicto y las actitudes divergentes». Aquí es donde se puede identificar el origen del dinamismo. «El mecanismo del cambio cultural tiene que encontrarse en la reacción de los individuos a sus intereses económicos y políticos diferentes».[16]

Siendo éste el caso, Leach argumentaba:

> con objeto de hacer inteligible la descripción, parece fundamental algún grado de idealización. Por tanto, en lo principal, buscaré describir la sociedad kurda como si fuera un todo en funcionamiento, y luego presentaré las circunstancias existentes como variaciones de esta norma ideal.[17]

Por tanto, los análisis deben operar a dos niveles. En primer lugar, el antropólogo construye un modelo de cómo podría esperarse que funcionara la sociedad *si* estuviese en equilibrio, si estuviese bien integrada. Pero ésta es una idealización de limitado valor. Para volver a la realidad histórica se debe observar la interacción de los intereses personales, que sólo provisionalmente pueden constituir un equilibrio y que a su debido tiempo deben alterar el sistema.

El énfasis sobre el cambio y sobre la fuerza creativa de las demandas individuales, y la concepción de las «normas» como ideales inestables basados en configuraciones provisionales de los intereses, todo retrocede a la última postura de Malinowski. Lo que añadía Leach era su utilización de un modelo, un tipo ideal, abstraído para limitados propósitos heurísticos. Gluckman se había apoderado del papel que juegan los intereses en competencia y las normas conflictivas, lo cual estaba presente, si bien de forma secundaria, en el estructuralismo de Radcliffe-Brown. Leach aportó una aproximación estructural muy sofisticada en ayuda de los análisis malinowskianos, que estaban demasiado obsesionados por las extravagancias del «hombre calculador».

Después de la guerra Leach escribió su tesis doctoral sobre la sociedad kachin, y en 1954 publicó su libro quizás más sobresa-

16. Op. cit., p. 62.
17. Op. cit., p. 9.

liente, *Political Systems of Highland Burma.* Éste procedía de la tesis, y la argumentación relativamente inmadura de 1940 volvió a emerger de forma más madura y elaborada. Las comunidades de las tierras altas de Birmania, clasificadas de forma aproximativa como kachin y shan, constituyen una desconcertante variedad de unidades lingüísticas, culturales y políticas. Leach argumentó que la noción de «tribu» no servía para comprender la situación. Todo el conjunto de comunidades en interacción tiene que verse como constituyendo, en algún sentido, un único sistema social. Pero no era un sistema en equilibrio. Como había argumentado en 1940, igualmente insistió ahora en que el equilibrio sólo podía suponerse para propósitos de análisis a un determinado nivel. Hay que permanecer consciente de la naturaleza ficticia de esta suposición y reconocer que «la verdadera situación, en la mayor parte de los casos, está llena de incoherencias; y son precisamente estas incoherencias las que nos proporcionan la comprensión de los procesos del cambio social».[18]

Si el antropólogo necesita una pauta ideal que le proporcione una orientación, igual les ocurre a las propias personas. En el caso de las personas esto se manifiesta en el ritual, que de vez en cuando expresa simbólicamente «los sistemas de relaciones correctas, socialmente aprobadas, entre individuos y grupos»; los rituales «hacen explícito momentáneamente lo que de otra forma es una ficción».[19] La expresión ritual —entendida en sentido amplio, como un aspecto de todo el comportamiento— y los símbolos culturales a través de los cuales funciona no corresponden, no obstante, a las reglas normativas del comportamiento. Serían demasiado ambiguas y se evocarían demasiado espasmódicamente. De hecho, la ambigüedad del ritual y del símbolo, los niveles de incertidumbre inherentes a la comunicación ritual y cultural, eran necesarios. Permitían a los actores un abanico de elecciones legítimas.

El análisis estructural de los antropólogos y los rituales de los pueblos son, por tanto, ambas abstracciones idealizadas, intentos de imponer un *como si,* un orden ficticio pero comprensible por encima del flujo de la vida social. Debajo de estos intentos de formalización yace la realidad de los individuos que persiguen el poder. En esta continua competencia, los actores hacen una serie de elecciones que colectivamente pueden alterar la estructura de su sociedad.

En la zona de las colinas Kachin existían tres tipos básicos de sistemas políticos: el sistema igualitario, casi anárquico, de los

18. Leach, *Political Systems of Highland Burma,* Londres, 1954, p. 9.
19. Op. cit., p. 16.

kachin *gumlao;* la forma intermedia inestable *gumsa,* una especie de miniestado; y el estado shan. Estos serían tipos ideales, pero útiles para la gente y para el antropólogo al clasificar las verdaderas comunidades. Las comunidades oscilaban entre un tipo y otro, y las comunidades *gumsa* eran especialmente inestables. Leach examinaba en profundidad las categorías utilizadas por la gente para describir estos sistemas y mostraba qué representaban en términos del mismo conjunto de símbolos, en diferentes combinaciones. Cuando una comunidad oscilaba de un tipo a otro, como consecuencia de la actividad política, entonces la gente podía sopesar el valor de los distintos símbolos de forma diferente, mientras en algún sentido seguía hablando en el lenguaje ritual.

La diferencia entre estos sistemas es una reminiscencia de la clásica oposición antropológica entre sociedades basadas en el parentesco y estados. Esta era la base de la oposición de Fortes y Evans-Pritchard entre estados y sociedades sin estado organizadas mediante sistemas de linajes segmentarios. La concepción de Leach estaba relacionaba con la de ellos, pero su análisis se ocupaba especialmente del mecanismo mediante el cual un «tipo» de sistema se transformaba en otro.

Los linajes kachin se diferenciaban de la pauta africana normal en que están ordenados jerárquicamente uno con respecto a otro. Su rasgo está fijado por sus sistema de alianzas matrimoniales. No se puede entregar una esposa a un linaje del que se toman esposas, y viceversa. Esto permite una ordenación jerárquica ideal de linajes, con los dadores de esposas superiores a los tomadores de esposas, que son sus súbditos. Esta combinación de linaje y rango se encuentra en la raíz de la inestabilidad del sistema *gumsa.* Como Leach resumía la situación:

> El orden ideal *gumsa* consiste en una red de linajes emparentados, que también es una red de linajes ordenados jerárquicamente. Conforme funciona el proceso de fisión de linajes, llega un punto en que tiene que hacerse la elección entre la primacía de los principios del rango o de los principios del parentesco. El rango implica una relación asimétrica... El parentesco implica una relación simétrica... La debilidad del sistema *gumsa* consiste en que el jefe victorioso se ve tentado a repudiar los vínculos de parentesco con sus seguidores y a tratarlos como si fueran esclavos. Esta situación es la que, desde el punto de vista *gumlao,* se esgrime para justificar la revuelta.[20]

20. Op. cit., p. 203.

Un defecto estructural equivalente existe en el corazón del sistema *gumlao*. Leach escribía que

> una comunidad *gumlao*, a menos que esté centrada alrededor de un centro territorial fijo como una zona de terrazas de arroz irrigadas, por regla general carece de medios para mantener juntos a sus linajes componentes en una situación de igualdad. Por tanto, o bien se desintegrará completamente mediante la fisión, o bien la aparición de diferencias de status entre los grupos de linajes devolverán el sistema a la pauta *gumsa*.[21]

En ambos casos, la dinámica del cambio la proporcionan los individuos que compiten por el poder. El individuo insatisfecho con algún status heredado podría decidir buscar cargo en un sistema jerárquico o bien repudiar la jerarquía; ser un rebelde contra un jefe impuesto o bien un revolucionario contra el sistema *gumsa*. La figura influyente de un sistema *gumlao* puede escoger repudiar la democracia y desplazar a su comunidad hacia una estructura *gumsa*. Cada sistema lleva dentro de él las semillas de su contrario, y las comunidades oscilan entre los extremos *gumlao* y *gumsa*.

Cuando Leach llegó a demostrar su tesis de que las comunidades de las colinas Kachin ejemplificaban algo así como la sucesión de leones y zorros de Pareto, se enfrentó con serias dificultades. Utilizó dos métodos. En primer lugar, presentó un análisis detallado de una comunidad *gumsa* pequeña e inestable, tal como era en 1940, concluyendo con que

> Hpalang, en 1940, desde mi punto de vista, estaba probablemente en proceso de cambio del tipo de organización *gumsa* al *gumlao*. Sólo la retenían de completar el cambio los dictados arbitrarios del poder soberano, cuyos detentadores objetaban al sistema *gumlao* por cuestión de principios.[22]

Esto no era de ninguna forma concluyente. Su segunda prueba era histórica, pero las fuentes históricas eran insatisfactorias. Proporcionaban una clave para las fuerzas que colaboran a la inestabilidad y al cambio: en los mitos, el líder *gumlao* se presenta como «un aristócrata de menor importancia, con ambición y capacidad, que hubiera podido ser un jefe, si el accidente del orden de nacimiento no hubiera dictado otra cosa. El mito es una

21. Op. cit., p. 204.
22. Op. cit., p. 87.

descripción del hombre real».[23] Pero en todo lo relativo al conjunto de esta tesis, Leach sólo podía mostrar «que no hay nada en la historia de la zona que contradiga mi interpretación».[24]

Sin embargo, resulta difícil ver cómo esta tesis podría haber sido refutada por materiales históricos. En un prefacio a la reimpresión de la monografía en 1964, Leach señalaba que «mi propio intento de encontrar una ordenación sistemática en los acontecimientos históricos dependía de la cambiante valoración de las categorías verbales y, en último término, es ilusoria».[25] Pues ¿qué cambia cuando una comunidad oscila de *gumlao* a *gumsa*? Ocupándose de la comunidad de Hpalang, él mismo ha señalado que

> mientras que la composición de parentesco de la comunidad ha permanecido más o menos inalterada durante los últimos 40 años, han habido cambios radicales en la estructura interna de la autoridad. Los dirigentes de la comunidad todavía utilizan categorías *gumsa* para describir los respectivos status de los grupos y las personas; conceden importancia a la noción de aristocracia, al título del jefe y a los derechos de los jefes... Pero todo esto era en gran medida una simulación. De haber estado la comunidad organizada sobre principios *gumlao*, sin aristócratas, ni jefes ni obligaciones tributarias, la situación de facto hubiera sido casi la misma. Esto es un ejemplo del hecho de que el contraste entre *gumsa* y *gumlao* es una distinción de orden ideal, más bien que un hecho empírico.[26]

Lo cual sugiere el problema central que plantea el libro. Si existe tal diferencia entre el «orden ideal» y el «hecho empírico» —presumiblemente, una diferencia comparable a la existente entre ideología y acción—, ¿de qué nivel se ocupa Leach? ¿O se ha empeñado en el intento de analizar la compleja y dinámica interacción de estos dos niveles? Presumiblemente lo último, y el libro puede leerse de esta forma. Pero existe la incertidumbre y ello es significativo. Los siguientes escritos de Leach oscilaron entre los extremos de una visión idealista de la estructura social y la percepción de la estructura social como una especie de mapa de relaciones de poder sobre el terreno. Por regla general, sostuvo que las relaciones políticas eran en algún sentido primarias, pero la distancia entre sus posteriores ensayos neoestructuralistas y, pongamos, *Pul Eliya* es a primera vista muy sorprendente.

23. Op. cit., p. 263.
24. Op. cit., p. 228.
25. Op. cit. (reimpresa en 1964), p. 12.
26. Op. cit., p. 97.

De existir una unidad superior en su obra, se encuentra en la premisa malinowskiana de que el modelo de los pueblos es una especie de pantalla tras la que se desenvuelven las verdaderas relaciones competitivas de la vida de la comunidad. Pero, dado que el modelo de la gente se expresa en términos simbólicos e inexactos, ellos pueden manipular alternativas con fácil consciencia y resolver contradicciones aparentes a nivel ideológico. El modelo del antropólogo también está, necesariamente, a alguna distancia de los hechos empíricos. Es un modelo de equilibrio *como si*, distinto de la clase de modelo que utiliza la propia gente sólo en la precisión de sus categorías. Pero esta necesaria precisión paraliza el modelo, de tal forma que no puede tener en cuenta en cambio. Para comprender el verdadero flujo de las relaciones sociales, el antropólogo debe considerar las anomalías y las contradicciones, y observar cómo los individuos ambiciosos están manipulando los recursos políticos.

Political Systems of Highland Burma fue, pues, una monografía difícil pero atrevida y experimental, sobre todo por su modelo del cambio cíclico. Sin embargo, carecía del tono agresivamente revolucionario del siguiente libro de Leach, *Pul Eliya,* que apareció en 1961. Éste era un explícito ataque frontal a los que él denominaba «estructuralistas de Oxford», representados (en el sumario de Leach) por Radcliffe-Brown, Fortes y, sobre todo, Evans-Pritchard.

Leach definía la antropología social como el estudio de la forma en que la «costumbre» coacciona el comportamiento individual. Distinguía tres maneras de aproximarse a este tema, todas derivadas, en último término, de Durkheim. En primer lugar estaba el modelo de Oxford, que solía analizar la sociedad como un ensamblaje de roles, estando los detentadores de los roles sometidos a coacciones morales y jurídicas para que los cumplan. La segunda aproximación, derivada del Durkheim del *Suicidio,* tomaba la norma estadística como el dato básico. Esta era la postura malinowskiana: «La costumbre es lo que hacen los hombres, los hombres normales, los hombres medios».[27] Ambos planteamientos eran deficientes, pero de distantes maneras. La primera no comenzaba por abarcar las variaciones individuales, mientras que la segunda evadía el problema de cómo la norma se establece e institucionaliza.

Leach derivaba la tercera aproximación, de forma bastante más forzada, de la noción de Durkheim de las representaciones colectivas:

27. *Pul Eliya,* Cambridge, 1961, p. 298.

> Aquí la tesis es que «lo sagrado» y «lo profano» son distintas categorías del comportamiento verbal y no verbal, y que la primera es, como si dijéramos, el «modelo» de la segunda. En algunos desarrollos de esta argumentación, se considera que el ritual proporciona un «plan esbozado» en cuyos términos los individuos orientan su comportamiento cotidiano. Las divergencias del comportamiento individual con respecto a cualquier norma standard no son, pues, el resultado de un error moral ni de un autointerés ignorante, sino que simplemente se producen porque los distintos individuos, de forma bastante legítima, cumplen los detalles del esquema ideal de distintas maneras.[28]

Esta era básicamente la línea que Leach había recogido en *Political Systems of Highland Burma,* mientras recalcaba que el «ritual» era un aspecto del comportamiento diario, no algo restringido a los contextos sagrados. En *Pul Eliya,* el conjunto de símbolos que la gente utiliza para orientar sus vidas se basan en el parentesco. Pero ahora fue más allá y buscó una base objetiva para la orientación. En el estudio de los kachin la proporcionaban las relaciones de poder; en la aldea cingalesa de Pul Eliya, las coacciones básicas estaban todavía más a ras de tierra. El trazado de los campos del poblado y de los dispositivos de irrigación, que no podían cambiarse con facilidad, presentaban un conjunto de coacciones objetivas en cuyos términos tenían que adaptar los aldeanos su comportamiento. Para fines de análisis, la «costumbre» sigue siendo una norma estadística, mientras que la norma ideal se convierte en el comentario superpuesto, pero la ecología proporciona el determinante último.

La tesis se agudizaba al tomar el «parentesco» como tema central. La teoría del parentesco estaba dominada en aquella época por Fortes, y Fortes operaba en términos de un modelo en equilibrio del sistema de parentesco, que se percibía en términos jurídicos: como un sistema de reglas, derechos y obligaciones referentes a los concretos roles del parentesco. El énfasis sobre la teoría de la filiación había agregado un corolario vital: la continuidad del sistema social podía mantenerse mediante la perpetuación de los grupos de linaje corporativos, es decir, mediante ensamblajes duraderos de derechos y obligaciones centrados sobre una «propiedad» concreta.

A esto, Leach oponía la concepción de que esta aldea de la zona seca de Ceilán, por lo menos, estaba ordenada sobre todo mediante factores materiales. Era la «localidad más bien que la

28. Op. cit., pp. 298-9.

filiación lo que constituía las bases de los agrupamientos corporatívos.»[29] Verdaderamente

> El grupo en sí mismo no necesita reglas; puede ser simplemente un conglomerado de individuos que derivan su subsistencia de un trozo de territorio ordenado de una determinada manera. La entidad con continuidad *no* es la *sociedad* de Pul Eliya, sino Pul Eliya mismo: la alberca de la aldea, la zona *gamgoda*, el campo antiguo...[30]

El parentesco era un epifenómeno de las relaciones de propiedad, un lenguaje elástico y bastante ambiguo en el que la gente hablaba de las relaciones de propiedad. El «sistema de parentesco» no coaccionaba el comportamiento; era una manera de describir elecciones que más bien estaban coaccionadas por los factores materiales.

El argumento se demostraba mediante el método extendido de los casos que había sido desarrollado por la escuela de Manchester (aunque Leach parecía implicar que todo esto era invención propia). Los detallados datos sobre la tenencia de la tierra de la aldea, que habían sido mantenidos durante décadas, le permitieron examinar las concretas operaciones manipuladoras y sus consecuencias en el tiempo. Su conclusión fue siempre que las normas de parentesco se doblaban o reinterpretaban para que permitieran a los aldeanos hacer elecciones económicas y adaptativas. Por ejemplo, hablando de la *variga* (subcasta), escribió:

> Idealmente, la regla cardinal es que nunca debe permitirse que la tierra salga fuera de la *variga*. Las ventas y regalos de tierras sólo deben tener lugar entre miembros de la misma *variga*. Si estas normas se mantuvieran siempre, los herederos de la *variga* necesariamente deberían estar dentro de la *variga*.
>
> ...en el pasado, el funcionamiento del tribunal de la *variga* era tal que aseguraba que todos los esposos tolerados de los miembros de la *variga* serían tratados como miembros de la *variga* cualquiera que fuese su verdadero origen. De este modo, mediante una ficción legal, se mantenía la norma de la endogamia de la *variga* y la tierra heredada necesariamente caía dentro de la *variga*.[31]

29. Op. cit., p. 7.
30. Op. cit., pp. 300-301.
31. Op. cit., p. 130.

Compárese esta argumentación con la de la monografía sobre Birmania. Allí los actores hacen elecciones en términos del modelo de poder de la comunidad y tratan de maximizar el poder. Los símbolos culturales definen las grandes alternativas y permiten a los actores descifrar alguna clase de sentido tradicional en cualquier estructura real que aparezca. En Pul Eliya, las elecciones de los actores estaban coaccionadas por el ordenamiento existente de los recursos agrícolas y ellos intentaban maximizar la riqueza. (En ambas sociedades, puede argüirse, el objetivo último sería la mejora del status social. El poder y la riqueza son mutuamente transformables.) Los símbolos culturales de Pul Eliya, y concretamente el «parentesco», proporcionan el idioma dentro del cual puede hablarse de las elecciones y, en último término, legitimarlas.

En *Pul Eliya* la dimensión «ritual» recibía menos autonomía que en el estudio sobre los kachin. Esto estaba en concordancia con el tono polémico del ataque de Leach al «idealismo» de Oxford, pero servía para debilitar la argumentación. Como Fortes pudo mostrar en su contrataque, los mismos datos de Leach indicaban las formas en que las reglas y las categorías de parentesco servían para coaccionar las elecciones.[32] Sin embargo, el argumento era coherente, tanto en sí mismo como con respecto a las propias obras anteriores de Leach. El argumento básico seguía siendo el mismo, un desarrollo de la postura de Malinowski. La «realidad» de la situación social es la pauta estadística creada por los individuos que maximizan las satisfacciones. Las normas «ideales» no son más que una forma aproximada y hecha de conceptualizar y orientar la acción, y su utilidad depende de su ambigüedad.

Hasta ahora sólo me he ocupado de un aspecto de los escritos de Leach. Especialmente en sus ensayos, muchas veces se ocupó de la dimensión «ritual» en sí misma. Esta preocupación le condujo a un prolongado flirteo con los métodos estructuralistas de Lévi-Strauss, a primera vista tan extraños a su planteamiento básico. Leach había definido el tema ya en 1945, en su ensayo sobre «Jinghpaw Kinship Terminology», y los términos que utilizó entonces tuvieron eco, dieciséis años más tarde, en *Pul Eliya*. Escribió:

> En mi propio campo de trabajo, he encontrado enormemente difícil la determinación de las normas sociológicas... El investigador de campo tiene tres «niveles» distintos de pautas de comportamiento que considerar. El primero es el

32. Fortes, *Kinship and the Social Order*, Londres, 1969, 221-8.

> comportamiento real de los individuos. La media de todas estas pautas de comportamiento individual constituye el segundo, que yo he descrito buenamente como «la norma». Pero existe una tercera pauta, la descripción indígena de sí mismo y de su sociedad, que constituye «el ideal». Dado que el tiempo del investigador de campo es corto y debe confiar en un limitado número de informadores, siempre está tentado a identificar la segunda de estas pautas con la tercera. Evidentemente, la norma está fuertemente influida por el ideal, pero yo me pregunto si las dos son siempre exactamente coincidentes. En el estudio del parentesco, ésta es una distinción de importancia, porque cualquier análisis estructural de un sistema de parentesco es, necesariamente, un tratamiento del comportamiento ideal, no del comportamiento normal.

Pero, mientras que las exposiciones ideales no reflejan simplemente las verdaderas normas, pueden utilizarse con utilidad como un sistema internamente coherente. Por tanto, por ejemplo, se podría mostrar que la terminología de parentesco de los jinghpaw

> que superficialmente es de enorme complejidad, resultaría simple y coherente para un individuo que viviera en una sociedad ideal, organizada según unas determinadas reglas muy simples. Estas reglas constituyen la pauta ideal de la sociedad jinghpaw, con respuesta a la cual la verdadera sociedad es ahora, y probablemente lo ha sido siempre, una especie de remota aproximación.[33]

En su ensayo sobre la terminología de parentesco jinghpaw, Leach compuso su propio método para el análisis del sistema. Cuando más adelante adoptó los métodos de Lévi-Strauss, lo hizo porque vio en ellos unos medios mejores de analizar los sistemas ideales. Con muy pocos lapsos se ha mantenido siendo lo que se llama un funcionalista, puesto que, en contraste con Lévi-Strauss, nunca creyó que la estructura del sistema ideal fuera congruente con la estructura de la pauta estadística que emerge como suma de las elecciones individuales en un contexto ecológico y social dinámico.

Pero todo esto sólo es una parte de la historia. Leach también ha sido consistentemente un martillo de la ortodoxia, listo para

33. Leach, "Jinghpaw Kinship Terminology", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 1945. Reimpreso en *Rethinking Anthropology,* Londres, 1961, cita de las pp. 30-1.

desafiar cualesquiera ideas recibidas. Solicitó a sus colegas que repensaran los supuestos de las categorías básicas, que se atrevieran a reconsiderar los hechos familiares y que abandonaran sus procedimientos establecidos. En 1959, dando la primera conferencia memorial conmemorativa de Malinowski, que provocativamente tituló «Replanteamiento de la antropología», Leach desafió a su audiencia a pensar matemáticamente sobre la sociedad. Debían abandonar su obsesión por coleccionar tipologías, que no eran más que la versión antropológica de coleccionar mariposas. Debían abandonar la comparación en favor de la generalización. Esto puede lograrse *«considerando que las teorías "organizacionales" presentes en toda sociedad constituyen un modelo matemático»*,[34] en otras palabras, mediante la construcción de verdaderos modelos. En el curso de la conferencia eligió de forma característica tres antropólogos vivos como dechados de estupidez. Eran Fortes, Goody y Richards, sus tres colegas de Cambridge. Durante por lo menos una década, blandió la reputación de Lévi-Strauss como un arma para estas polémicas, arguyendo que sus colegas estaban siendo provincianos, farisaicos y retrógrados al ignorar la importancia de la obra del estudioso francés.

Se podría sugerir un correlato sociológico para la iconoclasia de Leach. Como Gluckman, fue una figura intermedia entre la generación de los primeros alumnos de Malinowski y la generación de la posguerra. También fue el más destacado antropólogo inglés que nunca llegó a ser catedrático encargado de departamento (sin duda por propia elección). Él mismo ha hecho notar que sus antecedentes sociales eminentemente acomodados eran bastante poco normales entre los antropólogos sociales de su época. Así, pues, estructuralmente fue algo así como un extraño, aunque un extraño que suavemente pudo convertirse en director del *King's College* de Cambridge. Evidentemente gusta de este cargo y su confianza en sí mismo cala en sus polémicas y le permite, quizás, sus intrépidos alejamientos de la vía fácil y convencional.

VII

¿He exagerado el paralelismo entre la obra de Leach y la escuela de Manchester? En alguna medida, las similitudes, tal y como son, deben haber sido el resultado de trabajar en la misma época y en el mismo medio ambiente profesional; y las diferencias

34. Leach, *Rethinking Anthropology*, Londres 1961, p. 2.

son evidentemente bastante llamativas. Sin embargo, el núcleo de toda su obra fue una preocupación compartida por el modo en que los sistemas sociales persisten de alguna forma reconocible a pesar de sus contradicciones inherentes, y a pesar del hecho de que los individuos siempre persiguen su propio interés. Si Leach siempre tendía, como Malinowski, a resaltar la manipulación de las reglas por el individuo, mientras Gluckman, como los estructuralistas de Oxford, ponía mayor énfasis en la fuerza coactiva de las reglas y los valores, no obstante, ambos se alejaron de la postura que habían heredado y, quizás inconscientemente, se fueron aproximando. Evidentemente, tiene interés que mientras que Leach estudió los aspectos «rituales» de las relaciones sociales, Gluckman prefirió poner el énfasis en los aspectos «legales», pero la convergencia estaba allí. Tal vez fuera simplemente que esta zona de tensión entre los intereses del hombre y los valores propagados por la «sociedad» era obviamente una zona a explorar después que habían sido asimiladas las masivas exposiciones dicotómicas de Radcliffe-Brown y Malinowski.

Quizás fuese Turner el más creativo del grupo de África Central/Manchester que se constituyó alrededor de Gluckman. En los años sesenta desarrolló su análisis del ritual ndembu, que consideró de la misma manera que Leach consideraba el ritual, como un lenguaje para comunicar exposiciones sobre las relaciones estructurales, pero un lenguaje infinitamente sugerente y ambiguo; un lenguaje adecuado a la transformación del conflicto social. Barth, uno de los alumnos más originales de Leach, desarrolló otro tema, dirigiendo la atención hacia las estrategias individuales y la manipulación de los valores, y elaborando modelos «transaccionales» de las relaciones sociales. El estudiante de Gluckman, Bailey —otra figura intermedia, puesto que trabajó en la India, el terreno de Leach y de los neoestructuralistas— desarrolló una veta distinta de la teoría de Manchester, hasta converger con Barth. Estas y otras convergencias entre algunos estudiantes de Gluckman y Leach sugieren que los paralelismos que he establecido entre sus obras no son simples coincidencias superficiales.

Leach, Gluckman y sus alumnos se cuentan entre las fuerzas dominantes de la antropología social británica de los años cincuenta y sesenta. Juntos (aunque no en asociación) formularon las bases de la nueva síntesis de las tesis de Malinowski y las antítesis de Radcliffe-Brown.

Pero esto es ignorar la caja de Pandora que Leach abrió al abogar por los métodos de Lévi-Strauss. Este es el tema del siguiente capítulo.

VII. LÉVI-STRAUSS Y EL NEOESTRUCTURALISMO INGLÉS

En antropología como en lingüística... la comparación no apoya la generalización, sino al revés. Si, como creemos que es el caso, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas sobre el contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los epsíritus —antiguos y modernos, primitivos y civilizados (como el estudio de la función simbólica, que se manifiestan en el lenguaje, tan patentemente indica)—, es necesario y suficiente aprehender la estructura subyacente a cada institución y a cada costumbre con objeto de obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones y otras costumbres, siempre que, por supuesto, se haya llevado el análisis lo bastante lejos.

LÉVI-STRAUSS [1]

I

Los tres niveles de la realidad social que identificó Malinowski requieren distintas estrategias de investigación social. Se observa a las gentes persiguiendo sus intereses competitivos y en alianzas; se cuentan unas a otras lo que hacen y explican al etnógrafo cómo deben hacerse las cosas; y piensan —como dice Lévi-Strauss— socio-lógicamente, en términos de categorías y de imágenes que les regalan sus culturas.

La obsesión malinowskiana con «lo que verdaderamente ocurre» sobrevivió al movimiento estructuralista de Oxford y persistió como un hilo central de la antropología social inglesa. La escuela de Oxford de los años cuarenta se ocupó fundamentalmente de las reglas del juego, del código explícito del comportamiento social. Pero el interés por cómo piensa la gente, por lo que solía denominarse los problemas psicológicos, por la lógica de la creencia en el mito, tan central en la obra de los ingleses prefuncionalistas, había quedado virtualmente ausente de la antropología social británica durante una generación. Como había señalado Murdock, éste era el precio de la orientación sociológica que se había escogido, y el consiguiente olvido de la tradición de Tylor

1. Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Nueva York y Londres, 1963, p. 21.

y el «concepto de cultura». La monografía más reciente de importancia que podría relacionarse directamente con esta tradición era el clásico de Evans-Pritchard *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937). Lévi-Strauss reintrodujo este campo temático en la antropología social inglesa. Revivió una adecuada tradición teórica, partiendo del último Durkheim y de Mauss; y también dirigió el trabajo de los antropólogos culturales americanos, con quienes había trabajado en Nueva York inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial.

La antropología británica siempre había extraído sus datos del Imperio, pero sus teorías procedían tradicionalmente de Francia. Radcliffe-Brown había transplantado las teorías de Durkheim, aunque se podría argumentar que las ideas de Durkheim habían sufrido un cierto empobrecimiento en su viaje de cruzar el canal. Radcliffe-Brown creó un Durkheim bastante británico, una especie de individuo nada disparatado, con los pies en el suelo, con una perfecta teoría sobre cómo los grupos sociales de las «sociedades primitivas» se adaptan a través de la recreación dramática de los sentimientos adecuados y la observancia de las normas. La religión y quizás otros aspectos de la cosmología eran, en último término, epifenómenos de la estructura del grupo.

El Durkheim de Lévi-Strauss (de quien fue, afirmaba, bastante reflexivamente, «un discípulo inconstante») y más aún su Mauss eran figuras muy distintas, aunque existía, desde luego, un cierto parecido de familia con el Durkheim británico. Tal vez hiciera esto más fácil la intrusión de la disturbadora nueva figura gala.

La tradición de la escuela del *Année* que desarrolló Lévi-Strauss se ocupaba de la «clasificación primitiva» y la «lógica primitiva». Esto, junto con la teoría de Mauss del intercambio, proporcionó el ímpetu inicial de Lévi-Strauss. (La conexión entre las dos teorías aparecerá más adelante). Casó estas dos venas con otras que recogió durante su exilio en América en los años cuarenta: la lingüística estructural de Jakobson y la escuela de Praga, y la tradición boasiana de la antropología cultural que aprendió de Lowie.

Mi propósito aquí es examinar el impacto de Lévi-Strauss sobre la antropología social inglesa, no presentar un cuadro completo de sus aportaciones. Su influencia en Inglaterra llegó al máximo alrededor de 1960, aunque comenzó a desarrollarse en los años cincuenta, en algún momento comprendido entre la partición de la India y la independencia de Ghana. La época estaba madura. No sólo existía un cierto aburrimiento de la teoría convencional, sino que el Imperio se estaba desmembrando y con él, sentían algunos, el laboratorio tradicional de la disciplina. Muchos

estaban dispuestos a cambiar su interés por las normas y las acciones hacia los sistemas simbólicos; y estaban preparados para hacer el necesario viraje en la orientación teórica.

Los líderes del nuevo estructuralismo inglés, cuando emergió, fueron Leach, Needham y, más adelante, Mary Douglas. Su éxito en convertir algunos de los estudiantes más brillantes del período se vio facilitado por el casi religioso entusiasmo de algunos de los propagadores de las ideas de Lévi-Strauss. El «estructuralismo» llegó a tener algo de la fuerza de un movimiento milenario y algunos de sus partidarios se sentían miembros de la sociedad secreta de los videntes en el mundo de los ciegos. La conversión no era solamente el problema de aceptar un nuevo paradigma. Era casi un problema de salvación.

Recuerdo haber asistido a la Huxley Memorial Lecture de Lévi-Strauss en Londres, en 1965. El público no especializado de Inglaterra empezaba entonces a tener noticia del estructuralismo, la influencia parisina posterior a Sartre, y la sala estaba repleta. Lévi-Strauss dio una conferencia brillante, pero muy esotérica, sobre el futuro de los estudios de parentesco para extasiar a la audiencia. Leach fue solicitado para que diera las gracias, y las prologó observando que no tenía idea de por qué había asistido tanta gente a la conferencia, puesto que posiblemente sólo él y unos pocos más podrían haberla entendido. En la misma vena, hizo la introducción de una serie de textos de antropólogos sociales ingleses que se ocupaban de las teorías de Lévi-Strauss sobre el totemismo y el mito, con el comentario de que algunos de los colaboradores no parecían ni siquiera haber leído a Lévi-Strauss y que sus críticas se basaban «o bien en la arrogancia inglesa o bien en la absoluta falta de información».[2]

La primera obra importante de Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, apareció en Francia en 1949. Sus reverberaciones siguieron dejándose sentir en la antropología social inglesa hasta que, irónicamente, apareció la traducción inglesa en 1969. A principios de los años sesenta Lévi-Strauss publicó sus dos volúmenes que se ocupaban ampliamente con lo que él llamaba *la pensée sauvage* (¿el pensamiento sin domesticar? ¿pensamientos silvestres?). Por último, mediados los sesenta, publicó el primero de una serie de volúmenes sobre los mitos sudamericanos, cuyo volumen cuarto y último, *L'Homme nu*, apareció en 1971. La absorción y continuación de las estimulantes y litigiosas teorías de Lévi-Strauss sobre el parentesco ocuparon la atención de cierto número de talentosos antropólogos, en Inglaterra al igual que en todas partes, a lo largo de los años cincuenta y principios

2. Leach, "Introduction", en Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*, Londres, 1967, p. 15.

de los sesenta. Sus análisis de las estructuras del pensamiento también crearon cierto número de nuevos estudios en curso, aunque se ha argumentado que, en este campo, la obra de Evans-Pritchard fue igualmente fructífera. Por lo que respecta al estudio del mito —ese terreno clásico que todavía sigue atrayendo el primer interés del aficionado—, la obra de Lévi-Strauss ha tenido poca influencia perceptible en Inglaterra. Tal vez se absorberá lentamente. De cualquier forma, Leach es el único antropólogo británico que hasta ahora ha hecho un esfuerzo creativo por desarrollar la mito-lógica de Lévi-Strauss.

II

Durkheim proporcionó a Lévi-Strauss un modelo de la sociedad que consta de fragmentos iguales o desiguales, que deben integrarse para crear una solidaridad mecánica u orgánica. De Mauss aprendió que como mejor puede lograrse esta solidaridad es mediante la creación de una estructura de reciprocidad; un sistema de intercambio que ligue a los segmentos en alianzas. Los intercambios deben incluir uno de estos tres medios: bienes y servicios, lenguaje y símbolos, y el superdon, las mujeres. Subyacendo a cualquier sistema de intercambio se encuentra la regla de la reciprocidad, la regla de que cada don exige una devolución. La devolución puede ser directa, en cuyo caso tenemos un sistema de intercambio restringido; o puede ser indirecta, en cuyo caso tenemos un sistema de intercambio generalizado.

Lévi-Strauss argüía que el principio de reciprocidad era la llave para la comprensión de los sistemas de parentesco, pues un sistema de parentesco sería una forma de organizar los intercambios de mujeres en el matrimonio. La precondición de tales sistemas sería una regla: la prohibición del incesto. Una vez que los hombres tienen prohibido gozar de sus propias mujeres, deben intercambiarlas por otras y se ven forzados a crear un sistema de intercambios que proporciona las bases para la organización de la sociedad. En este sentido, el tabú del incesto es el principio de la cultura.

El grueso de *Las estructuras elementales del parentesco* se ocupaba de lo que Lévi-Strauss consideraba como el anverso del tabú del incesto, es decir, las reglas que especifican con qué mujeres *debe* casarse un hombre. En algunas sociedades uno puede casarse con cualquier mujer no excluida por el tabú del incesto, pero en otras la categoría de las posibles esposas está especificada concretamente. Un hombre *debe* casarse con una mujer que

corresponde a una determinada categoría de parentesco —por ejemplo, una «hija del hermano de la madre»— o una mujer que pertenezca a una clase específica de la que el grupo de uno toma esposas. Las sociedades con tal regla matrimonial positiva (por usar la expresión de Dumont) tienen lo que Lévi-Strauss denominó sistemas de parentesco *simples*. Las sociedades que sólo tienen prohibiciones, pero no reglas matrimoniales positivas, tienen sistemas de parentesco *complejos*. Algunas sociedades muy simples, como la bosquimana, tienen sistemas de parentesco complejos, en este sentido, y Lévi-Strauss insistió en que no estaba elaborando una burda antítesis evolutiva. (Sin embargo, en su implícita referencia a *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim, en la utilización de los aborígenes australianos como caso crucial, y también por otras razones, la complicada máquina estructuralista de Lévi-Strauss es bastante fácil de colocar en las viejas vías evolucionistas.)

Si existe una regla matrimonial positiva, puede adoptar una de estas dos formas principales, correspondientes a la distinción entre formas de intercambio generalizadas y restringidas. En un sistema de intercambio generalizado, A da su hermana a B como esposa. B da su hermana a C, y así sucesivamente hasta alguna etapa (para ser más bien formal y simplista) en que alguien de la cadena da mujer a A, cerrándose así el círculo. Esta es una forma flexible y muy eficaz de integración mediante el intercambio, puesto que en el círculo puede incluirse cualquier cantidad de grupos, y siempre se puede ajustar un nuevo grupo sin disturbar la organización. Ahora bien, esta forma de intercambio matrimonial puede concebirse como equivalente a un sistema en el que los hombres se casen con las hijas de los hermanos de sus madres. Si todos los hombres lo hicieran así, resultaría un sistema de intercambio generalizado; y las sociedades que practican tal sistema positivo de matrimonio tienden a describirlo en términos de una norma que especifica el matrimonio con la hija del hermano de la madre. En términos formales, no obstante, la única norma necesaria para que se desarrolle tal sistema es que ningún hombre pueda dar mujer al grupo del que los hombres de su grupo toman esposas, y viceversa.

El intercambio restringido, por el contrario, es una transacción que sólo incluye a dos grupos, y es simétrico. A da mujer a B B da mujer a A. Tal sistema de «intercambio de hermanas» es típico de las sociedades divididas en mitades exógamas, pero puede existir sin tales mitades, y puede concebirse en forma de matrimonio de «dobles primos cruzados», es decir, un matrimonio con la mujer que es a la vez hija del hermano de la madre e hija de la hermana del padre.

Difícilmente equilibrada entre estas dos formas principales de intercambio, Lévi-Strauss identifica una forma bastarda, que implica reciprocidad retardada. A da esposa a B, y a la siguiente generación B devuelve una esposa a A o a su hijo. Esto puede presentarse como una forma de matrimonio con la hija de la hermana del padre. Posteriores comentaristas argumentaron a veces que tal forma de norma matrimonial no podría funcionar, a menos que otra norma dividiera tajantemente las generaciones en clases separadas. De otra manera, este tipo de sistema se transformaría en un sistema de intercambio directo y simétrico.

Lévi-Strauss identificó distintos problemas. La dificultad del intercambio recíproco aplazado consistía en que sólo ligaba a dos grupos y, por tanto, era menos eficaz para establecer relaciones de solidaridad a todo lo ancho del sistema. Pero el intercambio generalizado también tenía su peligro: era esencialmente especulativo, puesto que A da una mujer a B sobre el supuesto de que él obtendrá una mujer a cambio de C, o de D, o de E, *¡o de todos ellos!* Esto significaría que algunos grupos podrían hacerse ricos en esposas gracias a la exclusión de otros, y en su análisis de los kachin —la tribu de Leach— Lévi-Strauss sugirió que éste era un triste paso que ellos habían dado. Los presupuestos igualitarios del intercambio generalizado han sido horadados por sus consecuencias aristocráticas. Si *Political Systems of Highland Burma* hubiera estado publicado, podría haber sugerido que este factor era el responsable del viraje de estructura *gumlao* a *gumsa* (y está claro que Leach tomó algunas sugerencias de este análisis). Otro problema relacionado con el sistema de intercambios generalizados era que quienes viesen en duda la devolución podían abandonar este método en favor del menos integrador, pero más seguro, intercambio directo.

Así, pues, existen tres tipos de intercambios matrimoniales, y cada uno de ellos pueden presentarse en términos genealógicos como una forma de matrimonio entre primos cruzados. Incluso en los términos simplificados y rígidos con que he descrito el modelo, algunas preguntas se plantean solas. ¿Es ésta la forma en que los actores conceptualizan el sistema o formulan las reglas? ¿O es el modelo del observador? ¿Sigue la gente las reglas? Y ¿cuáles son las unidades que realizan este intercambio de mujeres? Buena parte de las publicaciones que estimularon las monografías de Lévi-Strauss se ocupan de preguntas como éstas y de examinar lo que realmente significan. En las últimas ediciones de *Las estructuras elementales* y en su conferencia Huxley, Lévi-Strauss volvió sobre estas cuestiones y, de paso, repudió las interpretaciones de Leach y Needham.

No intentaré descifrar los debates extremadamente complejos

y técnicos sobre estos temas, sino que más bien me concentraré en el problema mayor: ¿cuál era la finalidad de la larga, brillante y muchas veces engañosa exploración de Lévi-Strauss de Australia, el Lejano Oriente y la India en busca de sistemas matrimoniales simples? Concretamente, para volver al problema de Malinowski, ¿se ocupó de lo que la gente dice o de lo que la gente hace?

A pesar de las afirmaciones de algunos de sus comentaristas, Lévi-Strauss no creyó que sólo se estuviera ocupando de conjuntos de categorías lingüísticas y de sus interrelaciones en su teoría del parentesco. Estaba convencido de que su teoría se aplicaba también a las verdaderas elecciones matrimoniales que pueden recogerse en el campo y analizarse estadísticamente. Esto no se debía a que la pauta real de las elecciones estuviera coaccionada directamente por las reglas. Más bien, tanto las reglas como la pauta estadística, serían reflejos más o menos independientes de una misma gramática, subyacente e inconsciente, de oposición y reciprocidad. Dado este supuesto, se puede llegar a la gramática básica mediante el análisis del modelo de la gente o bien mediante el análisis de la distribución estadísticas de las elecciones matrimoniales. Pero las elecciones matrimoniales reales también están influidas por factores exteriores, políticos, económicos y demográficos, que tienen que abstraerse antes de que quede clara la pauta subyacente. Por tanto, es más fácil abordar el modelo de la gente.

Estos supuestos tienen una nueva consecuencia. Si las reglas y las elecciones son expresiones independientes de la gramática básica, entonces es posible que pueda descubrirse una pauta de elecciones en ausencia de reglas explícitas. Esto permite a Lévi-Strauss sugerir cómo su análisis de los sistemas simples de parentesco puede utilizarse para iluminar los sistemas de parentesco complejos, en los que no existen prescripciones matrimoniales. Se puede suponer que, como cualquier sistema matrimonial se basa en la reciprocidad, reflejará una de las fórmulas de intercambio; y puesto que podríamos ocuparnos de una pauta compleja y difusa de intercambio, se trataría de un sistema de intercambio generalizado. Podría encontrarse, por ejemplo, que en una muestra grande de matrimonios franceses es mayor la tendencia a casarse con parientes lejanos del lado materno de lo que podría esperar si la pauta fuera al azar. Si ocurre así, el índice objetivo de determinadas elecciones matrimoniales

> de la que los miembros de la sociedad pueden no darse cuenta, manifiesta determinadas propiedades estructurales del sistema que yo supongo isomórficas con aquellas que

son directamente conocidas por nosotros en sociedades que muestran la misma «preferencia» de forma más sistemática, es decir, de forma prescriptiva.

Esto sería «suficiente para colocar a la sociedad en cuestión en el mismo grupo que una sociedad teórica en la que todo el mundo deba casarse de acuerdo con una norma, y de que la primera pudiese comprenderse mejor como una aproximación».[3]

Aunque Lévi-Strauss piense que puede identificar los principales rasgos estructurales de las pautas estadísticas de las elecciones matrimoniales reales, se ocupa más de llegar «detrás» del flujo del verdadero comportamiento, las estructuras generadoras inconscientes. Este es el nivel en que cree que se puede penetrar si se va a entender cuán equivocadas son las apariencias superficiales, pero también es únicamente una etapa de la empresa. Más allá de los modelos inconscientes se encuentra el espíritu humano, y el objetivo final es descubrir los principios universales de la mentalidad humana. Los sistemas de parentesco serían, sobre todo, formas de aproximarse a este objetivo, como habría de serlo el lenguaje para Chomsky.

Más tarde Lévi-Strauss llegó a creer que el estudio del parentesco podía no ser la mejor vía para comprender los universales mentales humanos. Pero, antes de entrar en este problema, consideremos el impacto de su teoría del parentesco en la antropología social inglesa.

III

Needham desarrolló lo que él consideraba una interpretación ortodoxa de la teoría del parentesco de la «alianza», como llegó a ser conocida la teoría de Lévi-Strauss. Su persistente búsqueda de sistemas simples y su dominio de la literatura desembocaron en una serie de ingeniosas interpretaciones de los distintos sistemas de «alianza prescriptiva». No obstante, Needham insistió sobra la dicotomía entre sistemas «prescriptivos» y «preferenciales», sobre el supuesto de que la teoría sólo se aplicaba a los sistemas en que existe una regla matrimonial prescriptiva, y no a aquellos en que simplemente se da una tendencia estadística a matrimonios que se producen más frecuentemente entre determinadas categorías de parientes. Esto era limitar el campo de aplicación de la teoría, pues los sistemas propiamente prescriptivos sólo supo-

3. Lévi-Strauss, "The Future of Kinship Studies", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1965*, p. 18.

nen una pequeña proporción de todos los sistemas conocidos. De hecho, según procedían los análisis de Needham, esta proporción mostraba una marcada tendencia a disminuir. Needham también mostró una fe bastante literal en el modelo ideal y suponía que correspondía con algunas sociedades reales de manera directa. Cuando la etnografía difería de sus supuestos, o bien excluía la sociedad en cuestión del sagrado campo de los sistemas prescriptivos, o bien ponían en cuestión la validez de las observaciones. Como señaló David Schneider, uno de sus más persistentes críticos, no sin razón:

> Needham confía en encontrar, libre en la naturaleza, un sistema concreto que sea la réplica exacta de su tipo. Si el tipo tiene las características X, Y y Z en este orden, entonces Needham confía en encontrar que los purum o los lamet tienen las características X, Y y Z en ese orden. Needham opera con los tipos como si fueran una especie de «eslabón perdido», una verdadera entidad que un etnólogo realmente bueno que sea a la vez un buen cazador será capaz de encontrar, tal vez en los sumba o entre los viejos kuki. Una vez que se encuentre, *veremos* «...cómo verdaderamente funciona el sistema» (Needham).[4]

Después de una década de publicaciones polémicas por parte de Needham, Lévi-Strauss repudió su interpretación, por razones similares a las que Schneider había bosquejado. Lévi-Strauss insistió en que el «modelo» estaba en las mentes de los indígenas y del antropólogo. Las realidades empíricas siempre divergirían de él. La dicotomía entre los llamados sistemas prescriptivos y preferenciales era innecesaria. Todos los sistemas eran prescriptivos al nivel de las reglas y preferenciales al nivel de las elecciones reales. Por tanto, el modelo tenía una significación más amplia de lo que le concedía Needham, pues se aplicaría incluso a aquellas sociedades que no tienen reglas matrimoniales positivas.

El otro desarrollo de la teoría fue afortunadamente heterodoxo. Nos referimos a la obra de Leach y de algunos de sus alumnos, especialmente de Yalman. Tomaron la concepción de Lévi-Strauss de la sociedad como un sistema de «comunicación». Las mujeres eran «intercambiadas» como una especie de mensaje entre grupos, y estos intercambios estaban ligados con otras formas de comunicación, sobre todo con la comunicación de bienes y símbolos de status. El tema central no era lo que se comu-

4. David Scheneider, "Some Muddles in the Models: or, How the System really Works", en Bantom (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londres, 1965, p. 69.

nicaba, sino más bien la estructura del sistema de comunicación como conjunto.

Leach se separó de Lévi-Strauss al argumentar que las formas de intercambio de la sociedad, especialmente los sistemas de elecciones matrimoniales, se adaptaban a las circunstancias políticas y económicas. Si los dadores de mujeres eran sistemáticamente de un status más elevado que los receptores de mujeres (o viceversa), esto podría ponerse en correlación con las diferencias de status políticos y económicos de los grupos de que se tratara. Este énfasis reflejaba el interés fundamental de Leach, que no era por los universales psicológicos, sino los sistemas sociales concretos. Donde Lévi-Strauss se interesaba por el Hombre y la Sociedad, Leach prefería investigar sobre los hombres en sociedades concretas. Por tanto, el modelo de intercambio matrimonial debía utilizarse para iluminar una situación social total, no purgada de los elementos distintos al parentesco con objeto de que proporcionara claves para los universales mentales humanos. Leach también ancló el modelo más firmemente sobre el suelo. ¿Cuáles eran las unidades, tan vagamente concretadas por Lévi-Strauss, que intercambiaban mujeres? En una curiosa referencia implícita a los estudios australianos de Radcliffe-Brown, Leach sugirió que universalmente eran grupos locales de varones adultos reclutados por filiación.

IV

De esta forma la «teoría de la alianza» se oponía directamente a la «teoría de la filiación» de la ortodoxia británica. Especialmente en manos de Fortes, esta teoría se había convertido en un sistema muy alambicado, pero, al igual que la teoría de la alianza, derivaba en último término de un modelo de actores muy extendido, y también como la teoría de la alianza, se producía en un molde durkheimiano. Los modelos de la gente (por lo menos en muchos lugares de África) afirmaban la existencia de corporaciones perpetuas, reclutadas e internamente organizadas sobre la base de la filiación unilineal. Estos grupos eran unidades legales y políticas. ¿Cómo se unían en sociedades? La solución de Mauss, en términos de intercambios y de reciprocidad, se negaba en favor de la noción de Durkheim de la solidaridad mecánica. La integración emergía de la oposición de segmentos iguales, que se equilibraban unos a otros en cada nivel de la estructura. Este era el punto de vista que había dominado *The Nuer*. Fortes resaltó que también operaba otro mecanismo, pero a nivel de las rela-

ciones domésticas interpersonales. Era la tela de araña de las relaciones de parentesco que atravesaban los agrupamientos de filiación. Incluso en las sociedades que hacían gran uso del principio de la filiación unilineal, el parentesco se traza bilateralmente. El principio integrador es, pues, la «descendencia complementaria»: el uso de las relaciones trazadas a través de la madre en un sistema patrilineal y del padre en un sistema matrilineal.

A esto, los teóricos de la alianza oponían la idea de que los sistemas de parentesco proporcionan solidaridad a través de una serie de intercambios de mujeres. ¿Cuál era el factor crucial: la alianza y la afinidad o la distribución de los derechos en las personas y las cosas, y por tanto la filiación? Esta cuestión preocupó a Leach y a Fortes en una serie de intercambios polémicos ampliamente leídos en *Man*, a finales de los años cincuenta. Leach argumentó que Fortes, «mientras que reconoce que los lazos de afinidad tienen una importancia comparable a los lazos de filiación, sin embargo encubre a los primeros bajo la expresión "descendencia complementaria"».[5] Fortes replicó:

> Leach piensa que la relación matrimonial y sus relaciones concomitantes de afinidad son las que constituyen el vínculo «crucial» entre los grupos de filiación corporativos en los sistemas de tipo kachin. Yo podría ponerlo al revés y decir que el matrimonio y la afinidad son *los medios a través de los cuales* se manifiestan y afirman las alianzas jurídico-políticas estructuralmente previas, y sostendría que son eficaces como tales medios porque dan lugar a lazos de parentesco matrilineales. Este es un argumento sacado de los primeros principios, no de los datos presentados por Leach.[6]

Algunos críticos sugirieron que las diferencias entre Fortes y Leach nacían del hecho de que se ocuparan de distintas regiones etnográficas. La teoría de la filiación podía funcionar en África; la teoría de la alianza parecía encajar en muchas sociedades del Sudeste asiático.

Leach prosiguió la controversia con su característico vigor, pero su actitud hacia la teoría de la alianza era esencialmente pragmática. Ayudaba a explicar varios sistemas y, en concreto, iluminaba su material sobre los kachin. Pero este compromiso con la teoría de la alianza no le impedía experimentar con los modelos optativos de sistemas de parentesco no unilineales desarrollados por Firth y Murdock; y en una etapa muy temprana del

5. Leach, "Bridewealth an Marriage Stability", *Man*, 1957, reimpreso en *Rethinking Anthropology*, 1961. Cita p. 122.
6. Fortes, "Descent, filiation and affinity: a rejoinder to Dr. Leach", *Man*, 1959, p. 209.

juego planteó los fundamentales problemas de definición que Needham reviviría de forma trasnochada después de ser repudiado por Lévi-Strauss. Así, cuando Leach fue a su tiempo negado por Lévi-Strauss, felizmente ya podía replicar con un ataque a los métodos de Lévi-Strauss, incluso comparándolo con el arquetipo de la estupidez, Frazer.

Pero fueron otros quienes hicieron los intentos más serios y consistentes de utilizar los métodos de Lévi-Strauss en la interpretación de los datos de campo. Dumont en la India y Yalman en Ceilán, ambos mostraron el poder de la teoría con referencia a ricos materiales etnográficos.

V

Lévi-Strauss nunca ha abandonado la teoría del parentesco que publicó en 1949, aunque implícitamente aceptara las críticas sobre algunos análisis y formulaciones concretos. Pero en los años sesenta se desplazó hacia una preocupación más directa sobre los sistemas de pensamiento. Como más tarde observó, en la «Obertura» de *Le Cru et le Cuit* (1964):

> Detrás de la contingencia superficial y la diversidad incoherente —tal parecía— de las reglas matrimoniales, en las estructuras desprendimos un número reducido de principios sencillos, por cuya intervención un conjunto complejísimo de usos y costumbres, a primera vista absurdos (y así juzgados generalmente) se reducían a un sistema significativo. Nada garantizaba, sin embargo, que semejantes apremios fueran de origen interno. Hasta podría ocurrir que no fuesen sino repercusiones en el espíritu humano de ciertas exigencias de la vida social objetivadas en las instituciones. Entonces su resonancia en el plano psíquico sería efecto de mecanismos de los cuales sólo quedaría por descubrir el modo de operación.

Por tanto, el parentesco estaba demasiado incrustado en la acción social para proporcionar una guía segura hacia los procesos mentales. El siguiente paso tenía que ser buscar una manifestación más pura del pensamiento social. Tal sería la mitología, donde «el espíritu, frente a frente con el mismo, y escapando de la obligación de componer con objetos, se ve en cierto modo reducido a imitarse a sí mismo como objeto».[7]

7. Cito de la traducción aparecida en un número "estructuralista" especial de *Yale French Studies* (núms. 36-7), 1966, pp. 41-65.

Pero en el intermedio de los dos grandes proyectos, sobre los sistemas de parentesco y sobre los mitos, Lévi-Strauss tomó una pausa, como él ha dicho, para considerar por un momento qué se había logrado y qué quedaba por intentar. En este breve período de valoración publicó sus dos volúmenes, relativamente breves, sobre sistemas de clasificación: *El totemismo* y *La Pensée Sauvage*, ambos aparecidos en 1962. En ellos examinaba la forma en que el hombre ordena su medio ambiente natural y social mediante categorías verbales, construyendo una «lógica de lo concreto», utilizando los elementos caseros de su vida cotidiana. Son los más durkheimianos de sus libros y proporcionaron la entrada más directa a su obra a aquellos antropólogos sociales ingleses que habían absorbido las teorías de la escuela del *Année*. Se exhibía el método estructuralista en funcionamiento, pero libre de los supuestos poco familiares sobre el matrimonio o los resúmenes tendenciosos de mitos seleccionados.

En estas dos monografías, Lévi-Strauss argumentaba que el modo más general del pensamiento humano es analógico más bien que lógico. Esto era cierto para todo el pensamiento no científico ni matemático, y no sólo para la «mentalidad primitiva». El hombre impone una pauta a su mundo mediante la clasificación de los objetos de su medio ambiente natural y social. Los límites de estas categorías son arbitrarios. Puede, por ejemplo, agrupar criaturas vivientes en seres voladores en contraposición a los seres ligados a la tierra, o bien mamíferos en contraposición a no mamíferos, o especies carnívoras en contraposición a especies no carnívoras, etcétera. Las categorías pueden construirse sobre la base de cualquier conjunto de semejanzas u oposiciones superficiales. Pero si bien los términos son arbitrarios, las relaciones entre ellos tienen un carácter más universal. Los términos de los sistemas se agrupan como pares de oposiciones, y estos pares se relacionan luego unos contra otros para constituir un sistema de oposiciones. Por ejemplo, en una sociedad imaginaria, la gente puede oponer hombres y mujeres, el cielo y la tierra, las cosas que vuelan y las cosas sujetas a la tierra, la mano derecha y la mano izquierda... y luego utilizan estos términos de forma dialéctica, de tal forma que las cosas masculinas, «arriba» más bien que «abajo», las manos derechas, están todas conectadas y se oponen al conjunto de las cosas femeninas, «abajo» y las manos izquierdas. De esta manera, las oposiciones proporcionan los elementos de un sistema que puede utilizarse para «pensar sobre» otras clases de relaciones, tales como las relaciones entre los grupos sociales.

En esta sociedad imaginaria, pongamos, la gente se agrupa en «clanes». Cada «clan» puede entonces tener una determinada especie natural como totem, de tal forma que las relaciones que la

cultura ha afirmado entre las especies que ha definido se convierten en una forma de pensar sobre las relaciones entre los grupos sociales.

La noción básica es que un hombre piensa mediante la construcción de un sistema de oposiciones básicas, cada una con una referencia concreta, y luego poniendo en relación estas oposiciones. Esta aproximación, afirma siempre Lévi-Strauss, le llegó a través de la obra de Jakobson y la escuela de lingüística estructural de Praga. También tiene relación con las vías que se utilizan en cibernética. No obstante, es un método con larga historia en las ciencias sociales y en la filosofía, y hemos visto que Radcliffe-Brown utilizó una forma de aproximación similar en su segundo texto importante sobre el totemismo. Comentando este texto Lévi-Strauss escribió:

> Las nociones de oposición y de correlación, y la de un par de opuestos, tienen una larga historia; pero fueron la lingüística estructural y, siguiendo sus huellas, la antropología estructural las que volvieron a ponerlas en un lugar honroso en el vocabulario de las ciencias humanas; es notable encontrarlas en escritos de la pluma de Radcliffe-Brown, con todas sus implicaciones que, como vimos, lo condujeron a abandonar sus posiciones anteriores, marcadas todavía por el sello del naturalismo y del empirismo.

El error naturalista fue uno de los errores de los que Radcliffe-Brown nunca se liberó completamente, ya que Radcliffe-Brown siempre tendió a suponer que las asociaciones y oposiciones que la gente captaba eran algo que les ofrecía su medio ambiente. Lévi-Strauss insistió en que, por el contrario, «es esta lógica de las oposiciones y las correlaciones, de las exclusiones y de las inclusiones, de las compatibilidades y de las incompatibilidades, la que explica las leyes de la asociación, y no al contrario».[8] Sin embargo, el método básico era fácilmente aceptable para los estructuralistas británicos que operaban en la tradición de la escuela de Oxford de antes de la guerra. Y utilizando este método, Lévi-Strauss pudo elaborar las más hipótesis audaces.

Viene bien aquí un ejemplo, y resumiré el argumento de la conferencia que pronunció en Inglaterra en 1962, en la que abarcó el mismo campo que en el *Totemismo* y en *La Pensée Sauvage*. El tema de «El oso y el barbero» es que los clanes exógamos, equivalentes y totémicos de tipo australiano, y las castas endógamas, jerárquicamente ordenadas y especializadas de la variedad

8. Lévi-Strauss, *Totemism*, Londres, 1962, p. 90.

de la India, no son formas de organización social completamente sin relación. Se comprenden mejor como distintas transformaciones de la misma estructura básica.

En un sistema totémico se encuentran clanes, cada uno de los cuales puede identificarse con una determinada especie natural, su totem. De este modo, las relaciones que se han afirmado entre las especies naturales se convierten en una forma de hablar sobre las relaciones entre los grupos sociales. En algunos sistemas, los miembros del clan deben abstenerse de comer la especie totémica, de forma que ésta se convierte en más fácilmente disponible para los miembros de los otros clanes. En otras sociedades, los miembros de un clan detentan la responsabilidad de la fertilidad de su especie totémica. Por estos métodos, las prohibiciones y los rituales totémicos se pueden convertir en parte de los recíprocos intercambios que ligan a los clanes dentro de la sociedad.

En los sistemas totémicos, por tanto, los grupos sociales se contrastan primero con otros grupos sociales, y las especies naturales se contrastan en primer lugar con respecto a otras especies naturales. Se relacionan mutuamente en una especie de sistema horizontal de clasificación. Pero una alternativa evidente sería hacer la conexión inicial entre el grupo social y la especie natural, y luego contrastar este par con otro par que incluya un grupo social y una especie natural. Esto representaría una forma vertical de clasificación de los grupos sociales y las especies naturales. La consecuencia sería representar las diferencias entre los grupos sociales como diferencias naturales. Los miembros de otros grupos sociales se considerarían como virtualmente pertenecientes a especies distintas, con quienes, por tanto, sería impensable el matrimonio. Esto, sugirió Lévi-Strauss, era la base del modelo de castas.

Este viraje fundamental en el modo de conceptualizar las relaciones entre los grupos tiene sus implicaciones para las clases de intercambios que se crearán entre ellos. En un sistema totémico, basado en los clanes, las mujeres se intercambian entre los grupos, pero se restringe el intercambio de servicios. En el sistema de castas las mujeres se mantienen dentro del grupo, pero cada grupo proporciona servicios especializados a los otros. Así, en un sistema de grupos totémicos, hay intercambios de objetos naturales: mujeres. En un sistema de castas, donde se conciben los grupos como de naturaleza diferenciada, se intercambian artefactos culturales. «En otras palabras», escribió Lévi-Strauss,

> tanto el sistema de castas como los llamados grupos totémicos postulan el isomorfismo entre las diferencias naturales y culturales. La validación de este postulado implica

en cada caso una relación simétrica e inversa. Las castas se definen según un modelo cultural y deben definir su intercambio matrimonial de acuerdo con un modelo natural. Las pautas matrimoniales de intercambio entre los grupos totémicos se definen según un modelo cultural, pero el grupo debe definirse de acuerdo con un modelo natural. Las mujeres son homogéneas si las consideramos con respecto a la naturaleza, heterogéneas desde un punto de vista cultural; e inversamente, las especies naturales, aunque son heterogéneas si se consideran respecto a la naturaleza, son homogéneas desde el punto de vista de la cultura, ya que, desde una perspectiva cultural, comparten propiedades comunes en tanto en cuanto que el hombre cree poseer el poder de controlar y multiplicar dichas especies.[9]

La oposición básica en que descansa todo el sistema es la que se da entre Naturaleza y Cultura, un supuesto que circula por toda la obra de Lévi-Strauss, a pesar de su reciente admisión de que «la apariencia de determinados fenómenos ha hecho esta línea de demarcación, si no menos real, sí ciertamente más tenue y tortuosa de lo que se imaginaba hace veinte años».[10] En su teoría del parentesco, lo que señalaba el desplazamiento de la naturaleza a la cultura era la introducción del tabú del incesto, que obligaba a los hombres a intercambiar mujeres; y en sus escritos sobre sistemas de clasificación y sobre el mito, los distintos modos de intercambio se representaban como implícitos en los actos de la clasificación, de la oposición y de la asociación. Así todo el sistema social descansa en un único marco estructural, y el antropólogo social no puede separar la cosmología de la estructura social.

El impacto creativo de Lévi-Strauss sobre sus colegas británicos ha sido especialmente sensible en este campo, al volverlos a tentar por el estudio de los sistemas de pensamiento. Les enseñó a ver los subsistemas culturales como «códigos», medios de comunicación susceptibles del mismo tipo de tratamiento que el lenguaje. Detrás del contenido manifiesto de la frase se encuentra la forma gramatical, la estructura que genera toda la variedad de oraciones posibles y constituye la realidad esencial. Esta gramática de la comunicación simbólica se basa en una serie de oposiciones binarias, del tipo Águila/Cuervo; Cura/Barbero. A su vez, éstas se relacionan con otras para constituir un sistema total.

9. Lévi-Strauss, "The Bear and the Barber", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1963, p. 9.
10. Introducción a la edición inglesa de *The Elementary Structures of Kinship*, 1969, p. 29.

En sus volúmenes sobre el mito llevó el argumento más allá. La *historia* del mito sólo superficialmente es aquello de lo que el mito trata. Hay que descodificarla, tratarla como una exposición única, más bien que como una serie lineal de exposiciones. El verdadero mensaje está contenido en el sistema de relaciones de que el propio mito se ocupa, y éstas deben romperse en sus elementos emparejados y opuestos: Naturaleza:Cultura::Crudo:Cocido::Miel:Tabaco::Silencio:Ruido, etc. Utilizando estos términos, los mitos pretenden proporcionar modelos lógicos capaces de resolver, al menos a su nivel, algunos de los problemas y de las contradicciones insostenibles del mundo del hombre, tales como el problema de la mortalidad, o contradicciones más concretas de las formas matrilineales de la organización social. El objetivo es mostrar —como dijo Lévi-Strauss en su primera exposición sobre el asunto— que

> la clase de lógica del pensamiento mítico es tan rigurosa como la ciencia moderna, y que la diferencia está, no en la calidad del proceso intelectual, sino en la naturaleza de las cosas a que se aplica... el hombre siempre ha pensado igual de bien; la mejora no está en el supuesto progreso del entendimiento humano, sino en el descubrimiento de nuevas áreas a las que poder aplicar sus inmutados e inmutables poderes.[11]

VI

Leach ha sido el más entusiasta y original de los antropólogos sociales ingleses que han experimentado con este método. Su contribución concreta ha consistido en ampliar el campo de aplicaciones y en reaccionar el método de varias formas. No sólo existen oposiciones binarias: se necesita un tercer término para definir un conjunto binario, un término que no sea A ni B. Dada su naturaleza anómala, éste se rodea de tabús. Por ejemplo, se puede clasificar a la gente como parientes, amigos, vecinos, extraños. Los animales pueden clasificarse como animales falderos, de granja, salvajes, y así sucesivamente. Puede haber homología entre tales conjuntos de categorías. Además, exactamente igual que uno no puede casarse con una mujer que sea parienta demasiado cercana, y no debe casarse con otra que sea demasiado extranjera, igualmente no se comen animales falderos y, por regla

11. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, p. 230.

general, sólo se come caza en situaciones especiales y señaladas. Pero Leach se interesa especialmente por la anomalía, por la criatura que no encaja claramente en ninguna de estas categorías. Por ejemplo, el conejo. No es un animal faldero por completo, ni completamente un animal de granja, ni completamente un animal salvaje. No encaja completamente y, por tanto, es fuente de ambivalencias y probablemente es tabú en determinados contextos. Y de hecho, los distintos términos idiomáticos de conejo rápidamente se vuelven indecentes: *cunny, bunny,* etc.; y el conejo (con uno u otro nombre) se convierte en el símbolo de diversas clases de comportamiento sexual inconveniente o ridículo.

Mary Douglas también estuvo especialmente interesada por las anomalías, que se convierten en fuentes de impureza y de peligro. Su interés por estos problemas es anterior al de Lévi-Strauss, derivando en parte de su maestro en Oxford, Franz Steiner, cuyas conferencias sobre el tabú editó y publicó después de su prematura muerte. Sin embargo, su obra presenta el impacto del método estructural de Lévi-Strauss, que utilizó con gran efecto, por ejemplo, demostrando la forma en que las prohibiciones alimenticias que se establecen en el *Levítico* pueden comprenderse en términos del sistema hebreo de clasificar los animales, siendo tabú los mal encajados.

Las argumentaciones de esta clase se hicieron familiares en los seminarios de antropología de Inglaterra durante los años sesenta. Las publicaciones se llenaron de controversias sobre temas tales como qué querían decir los nuer cuando afirmaban que los gemelos eran pájaros, problemas que la mayor parte de los antropólogos sociales británicos habían omitido durante treinta años. El nuevo estructuralismo hizo su aparición en las monografías y textos de la generación joven, sobre todo en la obra de Yalman, Beidelman y Rigby.

Pero, se objetó desde Oxford, ¡Evans-Pritchard había hecho esto en todo momento! Y desde América llegaron noticias del resurgimiento de la tradición lingüística de la antropología cultural en forma radicalmente distinta. Tal vez se trataba también de pasar un mensaje a los antropólogos ingleses. Así, ¿cuán importante fue la intervención de Lévi-Strauss para el desarrollo de la antropología social inglesa? ¿Y cuáles fueron las consecuencias?

VII

Como mejor puede comprenderse el impacto de Lévi-Strauss es contrastando la recepción de su obra con la reacción británica

ante la «nueva etnografía», un movimiento americano que tomó impulso a finales de los años cincuenta. Un grupo de estudiosos americanos, entre ellos Goodenough, Lounsbury, Conklin y otros, trabajando paralelamente a Lévi-Strauss, definieron la vida mental de los pueblos, y especialmente su actividad clasificadora, como un foco central de la investigación antropológica, y desarrollaron técnicas esencialmente lingüísticas para llevar a cabo este estudio. Estas preocupaciones tenían hondas raíces en la tradición americana. No es ir demasiado lejos colocar juntos a Goodenough y a Lévi-Strauss, como sucesores de la tradición de Boas, Kroeber y Lowie. (¿Quién sino Boas se molestó en publicar páginas y páginas de recetas de pastel de grosella de los kwakiutl en lengua vernácula? ¿Y quién sino Lévi-Strauss se interesó por volver a analizar tal material?) La novedad de la «nueva etnografía» estaba en su rigor metodológico y en su purismo cultural.

Aunque Lévi-Strauss se refirió en ocasiones aprobatoriamente a la obra de esta escuela, ésta no consiguió ganarse a ningún antropólogo social inglés de importancia. ¿Por qué no? Precisamente por las mismas razones que le dieron tanta fuerza en los Estados Unidos: sus pretensiones supercientíficas, junto a su limitado campo de aplicación. Los antropólogos sociales ingleses tuvieron la sensación de que —como los pretenciosos experimentos de la «antropología matemática»— los métodos de análisis componenecial eran innecesariamente embarazosos y no aportaban nuevas visiones. ¿En qué sentido sus inacabables análisis de las terminologías de parentesco de los crow-omaha suponían un avance sobre las obras de Radcliffe-Brown, Eggan y Tax? Ni siquiera eran definitivos, puesto que podían hacerse varios análisis componenciales convincentes de un único sistema. Y sobre todo, tenían la pedante mala voluntad de no ir más allá de los limitados dominios semánticos.

Las publicaciones de la «nueva etnografía» abundaron en ambiciosas exposiciones programáticas sobre penetrar en las mentalidades de los indígenas, etc., pero los análisis que seguían no proporcionaban soporte a los alegatos que se habían hecho. El análisis componencial era un buen método de formalizar normas que permitieron al etnógrafo utilizar las palabras de la forma que lo hacen los indígenas, pero cuando los expositores del método trataron de relacionar estas normas con los principios de la organización social, fracasaron estrepitosamente. Lévi-Strauss les aventajaba porque no consideraba los hechos culturales como una especie de expresión de las fuerzas sociales; más bien ambas cosas se analizaban dentro de un único marco de referencia, como transformaciones de una estructura subyaciente. En resumen, Lévi-Strauss proporcionó un análisis dinámico de sistemas tota-

les, mientras que la «nueva etnografía» sólo produjo intrincadas exposiciones sobre la estructura de dominios semánticos aislados. Los antropólogos ingleses no estaban interesados por la cultura como algo en sí misma; seguían firmes en su determinación de conectar lo que dice la gente con lo que hace.

Lévi-Strauss tenía que tenerse en cuenta, no sólo por su genio cimero sino porque hablaba directamente sobre lo que interesaba a la antropología social inglesa. Incluso unos cuantos argumentaron que estaba cavando en la misma hilera que Evans-Pritchard, Steiner y sus alumnos de Oxford. Éstos se habían ocupado, a lo largo de los años cincuenta, del análisis de los sistemas de pensamiento. Habían tratado los sistemas ideológicos como en última instancia condicionados por la estructura social, pero que. sin embargo, exhibían una considerable coherencia interna e independencia. Cierto que Evans-Pritchard y Lienhardt se habían ocupado de sistemas sociales concretos, mientras que los nuevos estructuralistas exigían la consideración simultánea de varios sistemas; pero luego los ingleses nunca se tomaron muy en serio las ambiciones más cósmicas de Lévi-Strauss. Además, siempre habían girado alrededor de las fuentes que Lévi-Strauss utilizaba. De hecho, los jóvenes antropólogos de Oxford habían sido quienes tradujeron los ensayos fundamentales de Mauss, Hubert, Hertz, Durkheim, etc.

Esta tradición de análisis cultural persistía también en algunos lugares distintos de Oxford. El análisis estructural del totemismo por Radcliffe-Brown había sido precedido por su análisis del ritual andaman, en el que se trataban los símbolos como «palabras» que tenían que definirse mediante el examen de los contextos en que se utilizaban. Victor Turner utilizó esta técnica en su análisis del ritual y el simbolismo ndembu. Nunca se inclinó en el sentido de Lévi-Strauss, pero también utilizaba una técnica en último término paralingüística para analizar los sistemas simbólicos, si bien su preocupación iba más bien por la «semántica» que por la «fonética». Se puede trazar una línea directa de descendencia desde la obra de Radcliffe-Brown sobre el ritual hasta Turner. Pasa por Monica Wilson, que influyó en Turner en un momento crítico de su desarrollo.

Turner se interesó tanto por la resonancia emocional de los símbolos como por su contenido social. Su forma teórica de aproximación combinaba elementos de Freud, Radcliffe-Brown y Gluckman. Pero el rasgo distintivo de sus escritos sobre el ritual, que tanta influencia han tenido, es su análisis de la función de las expresiones rituales y simbólicas en el desarrollo, la separación y la restauración de las relaciones sociales en marcha.

Mary Douglas había criticado a Lévi-Strauss hacía tiempo por

su tendencia intelectualista, por no tener en cuenta la fuerza emotiva de la acción simbólica. Ahora, citando a Turner, se retrae todavía más del paradigma de Lévi-Strauss. Su reación constituyó una interesante visión de las distintas prioridades de Lévi-Strauss y los neoestructuralistas ingleses. Turner había comprendido el contenido psíquico de los símbolos, mientras que Lévi-Strauss suponía que el contenido del símbolo era arbitrario. Además, la esmerada etnografía de Turner, su profunda visión personal de la vida ndembu, salían favorecidas de la comparación con la comprensión menos humana de Lévi-Strauss. Y finalmente y lo más importante, Turner había suministrado «una demostración convincente sobre cómo las categorías culturales sostienen una estructura social dada». Douglas seguía: «No debería permitirse nunca más proporcionar un análisis de un sistema entrelazado de categorías de pensamiento que no tenga una relación demostrable con la vida social de la gente que piensa en estos términos».[12] Ella juzgaba ahora su propio análisis de las categorías de los animales en el *Levítico* XI como inadecuadas a esta prueba, por exitosos que resultara como ejemplo de los métodos de Lévi-Strauss.

Leach ha especificado el contraste último entre las preocupaciones de los neoestructuralistas británicos y las del propio Lévi-Strauss:

> La mayor parte de los que actualmente se denominan a sí mismos antropólogos sociales, tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos, alegan ser «funcionalistas»; hablando sin rigor son antropólogos que siguen el estilo y la tradición de Malinowski. En contraste, Claude Lévi-Strauss es un antropólogo social dentro de la tradición, aunque no el estilo, de Frazer. Su preocupación última es establecer los hechos que son ciertos para «el espíritu humano», más bien que para la organización de cualquier sociedad o clases de sociedades concretas. La diferencia es fundamental.[13]

Pero incluso en este sentido existía una tradición británica indígena de análisis cultural que podía asimilar los métodos de Lévi-Strauss; y a pesar de la reacción, muy general, contra la perspectiva intelectualista de Lévi-Strauss y su tratamiento, con frecuencia bastante altivo, el engranaje de los sistemas sociales concretos, el impacto de Lévi-Strauss fue muy grande. La obra que con más claridad mostró su influencia era bastante distinta de la corriente general de los estudios británicos y americanos,

12. Mary Douglas, "The Healing Rite", *Man*, 1970, p. 30.
13. Leach, *Lévi-Strauss*, 1970, pp. 7-8.

tanto que en una reciente conferencia Ardener se sintió capaz de catalogar los supuestos de esta «escuela», contrastarlos con los supuestos funcionalistas y calificar al producto de «la nueva antropología».[14] La adopción de un nuevo paradigma implica un sentimiento casi físico de cambio de la propia visión del mundo; y en esta prueba Lévi-Strauss proporcionó un nuevo paradigma para varios antropólogos ingleses maduros y para muchos de los que entraron en la profesión en la década de los sesenta. Lévi-Strauss insiste en que el estructuralismo es un método más bien que una filosofía, o incluso que una teoría. El método se ha adaptado: pero es algo más que un método, pues Lévi-Strauss también ha dirigido (o vuelto a dirigir) la atención hacia un campo concreto de problemas. Esto ha tenido como consecuencia un nuevo interés, por parte de algunos antropólogos sociales ingleses, por las formas en que la gente utiliza las categorías verbales para ordenar las relaciones sociales.

14. Edwin Ardener, "The new anthropology and its critics", *Man*, 1971.

VIII. 1972

En el nombre del cielo, ¿qué es lo que estamos buscando?

LEACH [1]

I

La «antropología social inglesa» no es simplemente un término para designar el trabajo realizado por los antropólogos sociales ingleses ni tampoco por los preparados en Inglaterra. La frase connota un conjunto de nombres, un campo limitado de especialidades etnográficas regionales, una lista de monografías centrales, una forma de proceder característica y una serie concreta de problemas teóricos. En resumen, connota una tradición intelectual. Puede ser estúpido hablar de la naturaleza sustantiva de la «física inglesa» o incluso, hoy en día, de la «economía inglesa», pero, por lo menos entre 1922 y 1972, todo el mundo relacionado con la antropología sabía qué quería decir «antropología social inglesa». En los capítulos precedentes he tratado de mostrar cómo Malinowski y Radcliffe-Brown establecieron esta tradición diferenciada, que pervivió por su propia fuerza durante más de una generación.

Esta «antropología social inglesa», ¿tiene razonables perspectivas de futuro? ¿Se desechará pronto el calificativo de «inglesa», excepto para propósitos organizativos?

Por razones históricas arbitrarias, estas preguntas tienen una peculiar urgencia en 1972. El seminario de Malinowski floreció en los años treinta. Sus miembros dirigentes ocuparon las cátedras disponibles de la disciplina entre 1945 y 1950 y representaron la antropología social inglesa durante veinte años. Todos ellos alcanzaron la edad del retiro entre 1968 y 1972. Habían propor-

1. Leach, "On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent", *Man*, 1962, p. 131.

cionado los puntos fijos del mapa. Todos los departamentos importantes se construyeron alrededor de uno de estos catedráticos y reflejaron sus intereses teóricos y regionales. Incluso influirán desde el retiro, pero los poderes de las cátedras están ahora en manos nuevas, y en la mayoría de los casos los catedráticos proceden de fuera de los departamentos (aunque de dentro de la gran tradición de la «antropodogía social inglesa»).

Malinowski y Radcliffe-Brown fueron profetas obsesionados por sus mensajes, incapaces de aceptar críticas, y dominaron a sus compañeros. La siguiente generación institucionalizó sus carismas y logró transformar la disciplina en una profesión. La actual generación madura, preparada después de la guerra, son los profesionales. Suelen ocuparse de pequeños asuntos relativos a estudios regionales, son quizás más escépticos de la teoría general y menos audaces; pero más abiertos a las sugerencias, más flexibles, más deseosos de explorar las disciplinas vecinas. Pero las ciencias sociales progresan más bien por pronunciamientos proféticos que por descubrimientos, e incluso en la actual generación juiciosa existe la excéntrica aspiración a la grandeza. Ninguno ha tenido éxito por ahora. Las inmodestas *Malinowski Memorial Lectures* están plagadas de escepticismo, y los extranjeros apocalípticos son recibidos con la educada falta de atención de los especialistas.

Si los catedráticos mantienen un poder efectivo sobre los nombramientos, las subvenciones y los organismos antropológicos públicos, los nuevos hombres tendrán la mejor de las oportunidades para influir en el desarrollo dentro de la disciplina en Inglaterra. Por otra parte, Leach ha ejercido gran influencia en las dos últimas décadas, a pesar de carecer de cátedra, y podrían haber más personas en esta situación en los años por venir, sobre todo si el número de departamentos se mantiene completamente estático mientras los propios departamentos siguen creciendo. Por supuesto, los no catedráticos tienen la ventaja de que no están empantanados en la administración, y si la cara bastante blanda que la mayoría de los nuevos catedráticos presentan al mundo no es engañosa, el puro aburrimiento llevará a muchos de la generación joven a buscar la inspiración en otra parte.

«En otra parte» significa, ahora más que nunca, en el extranjero. Los antropólogos ingleses, que han viajado por todo el mundo en busca de material, han sido notablemente estrechos para admitir influencias teóricas. Pero el impacto del reto de Lévi-Strauss ha conmovido a muchos, haciéndolos más receptivos a las corrientes de otros países. El actual desarrollo de los Estados Unidos, incluyendo la obra de la escuela neoevolucionista, con su interés por la ecología y la etología, y las muy diferenciadas

«nueva etnografía» y «etnometodología», no han despertado por ahora gran interés en Inglaterra. Ni creo yo que vayan a tener gran influencia, puesto que ninguna de estas corrientes se ocupa en especial del estudio de la vida social per se, pero ciertamente existe una posibilidad de convergencia con la obra que está siendo alentada por algunos antropólogos ingleses sobre sistemas culturales y sociolingüística. Por otra parte, gran cantidad de jóvenes antropológicos americanos han estado haciendo excelentes estudios de campo según la tradición británica, y por tanto, en la medida en que la tradición siga desarrollándose, los Estados Unidos serán uno de sus centros.

Los antropólogos ingleses observan actualmente con bastante más interés los desarrollos de los principales centros antropológicos europeos: Francia, Holanda y, en alguna medida, Noruega. En Francia, Louis Dumont rivaliza con Lévi-Strauss como el estructuralista favorito, y Barthes y Althusser también se leen con mayor o menor atención. La nueva antropología marxista, representada por Meillassoux, Godelier y otros, también empieza a despertar interés. Holanda acoge ahora a la «antropología social inglesa» en las personas de Beattie y Boissevain, y tiene su propia tradición diferenciada de estructuralismo y de estudios orientales, actualmente, gracias a los esfuerzos de Needham, mejor conocida y apreciada en Inglaterra. Hoy se pueden encontrar cierto número de diligentes estudiantes holandeses repartidos por los rincones del globo, persiguiendo sus investigaciones con malinowskiana meticulosidad, y pronto participarán activamente en las mismas empresas y controversias que sus colegas británicos. Noruega tiene en Barth la figura sobresaliente de los teóricos de la «acción» de la antropología. Preparado en Inglaterra y escribiendo en inglés, Barth ha sido una fuerza en los círculos antropológicos británicos durante más de una década, y está preparando un impresionante cuadro de estudiantes. Aunque ningún otro país europeo haya desarrollado por ahora una escuela de antropólogos sociales de importancia internacional, hay señales de actividad en otros países escandinavos, en Alemania y en Europa oriental.

Si fuéramos a volver a trazar el mapa teórico de la antropología social inglesa, hoy en día tendrían que colocarse los polos fuera de Inglaterra. París es el centro del nuevo estructuralismo y los desarrollos más interesantes de la «teoría de la transacción» proceden de Barth, en Bergen. Sin embargo, los antropólogos sociales británicos, con muy pocas excepciones, pueden seguir siendo situados dentro de la tradición funcionalista. El punto de vista de Radcliffe-Brown sobre la estructura social como una red de relaciones diádicas ha llegado a ser, irónicamente, la salvación del hombre manipulador de Malinowski. Estos hilos se combinan,

en la obra de los antropólogos de Manchester, con el interés por las estrategias de la vida diaria. El desarrollo más reciente se ha producido en el campo de la «teoría de redes», particularmente en manos de Barnes y Mitchell. Otros, sobre todo Bailey, han seguido la dirección de Barth e intentan interpretar las estrategias sociales en términos de una serie de intercambios o de transacciones, de tal forma que la vida social se convierte, por citar un título reciente de Bailey, en una cuestión de manipulación de dones y venenos. Los neoestructuralistas (representantes, por lo menos discutibles, de otro desarrollo de la ortodoxia de Oxford de antes de la guerra) incluyen ahora a Leach, Mary Douglas, Needham y a cierto número de los jóvenes antropólogos. La otra corriente procedente de Oxford, que se centra en la estructura y la interrelación de los grupos corporativos, quizás esté hoy en día representada por la obra de Goody, Lloyd y M. G. Smith, aunque Smith también ha introducido nociones más complejas procedentes de Weber y Furnivall. Si hay signos de una nueva corriente, M. G. Smith es probablemente el hombre a tener en cuenta. Es la principal autoridad en sociedades racial o étnicamente plurales y uno de los pocos antropólogos sociales de Inglaterra interesados por el estudio de las sociedades complejas y el cambio social.

A pesar de la internacionalización de la teoría —o quizás como consecuencia de ello—, las influencias más creativas pueden proceder de otras disciplinas. En 1959, David Easton, un americano estudioso de la política, publicó una crítica de la antropología política, centrada sobre la corriente principal de los estudios ingleses. Esto despertó amplio interés y cierto número de personas comenzó a estudiar este trabajo y los de otros americanos estudiosos de la política, abriendo una puerta que no volvería a cerrarse. La economía es otra área en que existe desarrollada una teoría seguramente de enorme importancia para la antropología social. Hasta ahora, ningún antropólogo social inglés ha llegado a aprehender la teoría neokeynesiana, pero varios antropólogos americanos han empezado a explorar estas posibilidades.

La lingüística, que en los Estados Unidos forma parte de la antropología, ha sido introducida en la antropología británica, en gran medida como respuesta al interés prestado por Lévi-Strauss. Ahora se han empezado a sentir las reverberaciones de la revolución de Chomsky, pero es imposible predecir la forma en que podrá influir en la antropología social. La psicología, tanto en unión de la lingüística como referida al crecimiento de los niños y a la formación de la personalidad en las distintas culturas, ha ejercido también una influencia clave en la antropología americana. Desde que se perdió el interés por la teoría freudiana, los

antropólogos sociales ingleses han olvidado la psicología, en parte, sin duda, debido a la pobreza de psicología social que se encuentra en Inglaterra. La escasez de teoría sociológica en las universidades británicas también privó a los antropólogos sociales de otro estímulo necesario.

La emergencia de los «estudios africanos» en los años cincuenta, que no sólo incluían a los antropólogos sociales, sino también a historiadores, estudiosos de la política y juristas, creó un importante campo de cruce de ideas. Los historiadores africanos, en especial, con su obra exploratoria de la «tradición oral», se han visto directamente enfrentados con los clásicos problemas de comprensión y explicación que los antropólogos sociales ingleses habían estado abordando. A su vez, proporcionaron una vital profundidad histórica a nuestra comprensión de las sociedades africanas y, de pasada, situaron alguna de las monografías clásicas en una nueva perspectiva. En Inglaterra hay un cierto número de antropólogos sociales que están creando una especialidad de esta zona fronteriza entre la historia y la etnografía.

Por último, ¿qué decir de los auxilios tecnológicos ahora disponibles? Los antropólogos americanos han estado experimentando con simulaciones de computadora y otras técnicas complicadas para la manipulación de los datos. Algunos de sus resultados han tenido cierto impacto, sobre todo las demostraciones de los parámetros demográficos de los sistemas matrimoniales. Una vez más, se trata de un terreno de importancia sólo potencial para la antropología social inglesa. Hasta ahora, los métodos de investigación y de análisis tradicionales se han tenido por adecuados.

II

Pero todo esto supone aceptar que la antropología social inglesa —o por lo menos, la antropología social que se cultiva en Inglaterra— continuará desarrollándose a lo largo de las directrices que ya han sido trazadas. Esta suposición se ha visto seriamente puesta en duda en los últimos años. Se han esgrimido tres tipos de argumentos. En primer lugar se ha sugerido que la antropología social sólo floreció como una especialidad diferenciada porque, en la época colonial, era conveniente concentrarse en el estudio de los «pueblos primitivos» y distinguirlos conceptualmente de los otros pueblos. Ahora que esto ya no tiene un valor político, el antropólogo social se ve obligado a reconocer la unidad de las sociedades humanas y pronto descubrirá que lo que está haciendo es indistinguible de la sociología. La alternativa es sombría. Como ha advertido Worsley:

> Si la antropología social continúa manteniendo su tradicional interés por lo primitivo, debe, inexorablemente, morir con su objeto de estudio, aunque esto pueda retrasarse mucho todavía. Cada vez dependerá más de las informaciones sobre las sociedades actualmente extinguidas y, por tanto, se volverá una rama de la historia... Si se adopta esta opción, todo el reino de las sociedades contemporáneas se convertirá en la provincia de la sociología, conforme las naciones-estado «primitivas» se incorporen a las «naciones-estado» en vías de desarrollo y los agregados de naciones-estado, y de entidades ideológicas, económicas, políticas, etc., que suelen dividir las naciones-estado, o incluirlos dentro de bloques o agrupaciones.[2]

Needham ha expuesto otro peligro. A medida que se vayan desarrollando especialidades dentro de la antropología social, la disciplina se segmentará. Se producirá la política antropológica, que ligará con las ciencias políticas; la economía antropológica, que se convertirá en una rama de la economía, etc.[3] Esto corre parejo a un argumento que ha expuesto Runciman con respecto a la sociología en su discutido artículo «Sociology in its Place». Podría sugerirse que si Worsley, Needham y Runciman están en lo cierto, la antropología social no sólo se fusionará ampliamente con la sociología, sino que quizás lo hará en un proceso de desintegración creativa. Otra posibilidad —aunque menos plausible como destino de la disciplina en conjunto— sería que surgieran especialistas regionales que fuesen, por así decirlo, primero africanistas y sólo mucho después antropólogos sociales.

La tercera posibilidad, que se presenta en los Estados Unidos, es la reintegración de la antropología social con su tradicionales compañeras fijas la arqueología, la cultura material, la lingüística y una antropología física moderna, no racista. Tal disciplina centraría su interés en la evolución del hombre y de la cultura. Sin embargo, éste no es un desarrollo probable. La lingüística puede ser incorporada a la antropología social, pero si la antropología social desaparece lo hará en una especie de sociología, o en ramas de la sociología. Los problemas pertinentes, pues, son los planteados por Worsley y Needham.

Needham me parece excesivamente pesimista, o quizás prematuramente optimista, sobre los progresos altamente especializados de las ramas de la antropología social. Aunque ningún an-

2. Peter Worsley, "The End of the Anthropology?", documento para el VI Congreso Mundial de Sociología, 1966.
3. Rodney Needham, "The Future of Social Anthropology: Desintegration or Metamorphosis?", en *Anniversary Contributions to Anthropology*, Leiden, 1970.

tropólogo social moderno pueda ser experto en más de dos o tres especialidades o regiones etnográficas, todos podemos mantenernos informados de los avances más importantes en todas las ramas de la disciplina; especialmente dado que estos avances tienden a estar conectados. Los aislados últimos de la antropología social no son la política, la economía, la religión ni el parentesco, sino las relaciones sociales, los valores sociales y las categorías culturales. Y la naturaleza de la antropología social va implícita en esta ruptura: trata de percibir sistemas sociales totales. Esto debe seguir siendo una posibilidad válida cualesquiera que sean las ramas particulares de la materia que se desarrollen. De hecho, su desarrollo contribuiría al propósito central. Éste nunca puede realizarse en forma de una teoría total de la sociedad, cualquiera que ésta fuese. Sino que se ha ido realizando progresivamente en el refinamiento de los modelos que iluminan la estructura de sociedades concretas.

Worsley toca un nervio más sensible. El proceso de descolonización ha tenido ya enormes repercusiones en la antropología. El antropólogo británico ya no puede seguir suponiendo que si hace lo que debe será libre de estudiar a los «indígenas». La antropología social tiene mala fama debido a su asociación con el colonialismo, y los antropólogos lo pasan incluso peor que muchos de sus colegas de las ciencias sociales incluso para conseguir permisos para hacer trabajo de campo en los estados recién independizados. Y una vez allí ya no puede seguir confiando en el estatus privilegiado de hombre blanco que cruza la detestada barrera racial; ahora es un extraño de otra clase distinta, un extranjero, menos seguro y quizás menos bienvenido. Además, entra en un mundo en el que los valores políticamente dominantes son los del «desarrollo» y la «modernización», y se verá retado a demostrar que su trabajo colabora a la construcción de la nación. Resulta un poco irritante para el antropólogo descubrir que se le denigra mientras se festeja al historiador africano por hacer más o menos lo mismo que él ha hecho durante treinta años, pero éste es el contexto en que debemos operar.

Sin embargo, hay otra cara de la moneda. Como señaló hace poco un estudioso indonesio, tradicionalmente los antropólogos han sido euroamericanos que estudiaban a los no euroamericanos. Hoy existen escuelas de antropología en la India, Japón, México, Filipinas, Sudeste de Asia y unos cuantos países africanos. En estos sitios, los antropólogos-ciudadanos están desarrollando una nueva rama de la «antropología aplicada». Además, hoy, virtualmente todas las monografías tienen que ser leídas por algunos de sus objetos. De hecho, el país en que se ha llevado a cabo el estudio se está convirtiendo en el principal mercado de los propios

estudios. Esta consecuencia secundaria de la descolonización es uno de los factores más esperanzadores y olvidados de la actual situación. La antropología está perdiendo los últimos rasgos de su etnocentrismo conforme se convierte en un estudio verdaderamente internacional de todas las sociedades del mundo.

Las repercusiones de la descolonización produjeron algunas respuestas bastante poco imaginativas por parte de varios miembros de la vieja generación de antropólogos sociales ingleses. Algunos argumentaron que ya no era posible el trabajo de campo en el sentido tradicional y que —como sugirió Worsley —todo lo que quedaba era la comparación y la repetición de los análisis literarios. Por el contrario, el trabajo de campo se ha desarrollado con gran vigor, no sólo en los terrenos de caza excoloniales, sino en todas partes con mucha mayor fuerza, incluyendo las hasta el momento intocadas regiones de Europa y Sudamérica.

Sin embargo, aquí hubieron preocupaciones más serias. Algunos recibieron verdaderamente bien la posibilidad de hacer una pausa en el terreno de campo, de tal forma que pudiera proseguirse más enérgicamente el trabajo de asimilación y desarrollo teórico. ¿Para que servía amontonar inacabables monografías, por meticulosas que fueran, si no daban lugar a avances teóricos? Incluso si todavía podemos enviar a estudiantes al campo de investigación, ¿es esto lo más sabio que puede hacerse? Hasta el momento, estas reservas no han alterado seriamente la pauta de la investigación. Se sigue adoptando la solución clásica: los jóvenes hacen el trabajo de campo y los mayores hacen los estudios más bien comparativos y teóricos. Existe el sentimiento general de que los estudios de biblioteca serios son más fructíferos con el estímulo y el sentido crítico que se gana en los estudios de campo. Y, desde luego, para mucho de los reclutados por la profesión su gran atractivo es precisamente el trabajo de campo en una sociedad exótica. No obstante, existe el peligro de que el estudioso con una masa de materiales de campo sin publicar en el armario se inhiba de explorar atractivas desviaciones teóricas por temor a arrinconar sus propios datos.

Pero el problema fundamental que planteó la descolonización —quizás no tanto en las mentes de los antropólogos sociales— fue simplemente si, con la independencia política y el rumbo hacia el desarrollo económico, seguía existiendo pueblos adecuados para los propósitos de los antropólogos. Ya no habían más miembros de tribus, sólo campesinos. Esto supone que la antropología social es la ciencia de los «primitivos», una suposición que los antropólogos sociales han rechazado por regla general, aunque normalmente han parecido aceptarla en la práctica.

Una reacción ha sido concentrarse en el puñado de cazadores

y recolectores que todavía se las arreglan para mantener algún tipo de existencia independiente. Esta elección se justifica aún más con llamamientos a los valores humanistas. Los pobres bosquimanos, hadza, indios del Amazonas, etc., sufren abusos, enfermedades, brutalidades políticas, explotación e incluso, en ocasiones, virtual genocidio. Su lastimoso estado debe hacerse conocer. Además, sus culturas están sometidas a un ataque tan decidido que no podrán sobrevivir mucho. Pronto habrán desaparecido los únicos supervivientes de las generaciones del hombre cazador; deben estudiarse inmediatamente. Estas son respuestas honorables, y el trabajo de campo que se ha hecho recientemente sobre los cazadores y los recolectores ha sido notablemente productivo en aclaraciones. Sin embargo, ésta es una opción que, en el mejor de los casos, sólo puede ocupar a una minoría de antropólogos. No es una respuesta para el conjunto de la disciplina.

Otra reacción ha sido abrazar las ciencias políticas; admitir que la realidad existente es moderna en el sentido de que está determinada por la política estatal centralizada y por la economía internacional. La formulación extrema de esta postura podría contradecir muchas de las clásicas preocupaciones antropológicas, pero ciertos antropólogos sociales han comenzado a operar sobre estos supuestos todavía dentro de la tradición de la antropología social. Pues en la medida en que la antropología social ha cumplido su programa y abandonado sus primeros supuestos racistas y evolucionistas, puede tratar a todas las sociedades dentro de un mismo marco.

Estas observaciones bastante deshilvanadas no pretenden ser una respuesta a Worsley y Needham. No sé cuál será el futuro de la antropología social. Si lo supiera, ya estaría allí. Sin embargo, sigo convencido de que lo correcto es un cierto optimismo. La antropología social es un método para estudiar todas las sociedades humanas, no una ciencia peculiar de los negros colonizados. Pero dentro de este gran campo, por supuesto, compartido con la sociología en su sentido más amplio, los antropólogos han acotado para ellos un campo determinado. Han estudiado las sociedades exóticas en pequeña escala y han tratado de comprender «otras culturas» desde dentro. Han hecho esto convirtiéndose en extranjeros interiorizados, viendo el juego mejor que los propios jugadores, pero comprendiendo lo que se exige a los jugadores. La justificación de este método es aparente: por tomar un ejemplo, a pesar de la masa de investigación americana en las ciencias sociales, los estudios más valiosos de la sociedad americana siguen siendo los de dos extranjeros: Tocqueville y Myrdal.

La fuerza del observador participante en una situación extraña consiste en que necesariamente hará comparaciones, en primer

lugar con su propia sociedad y, luego, con otras sociedades que hayan sido analizadas por otros; y ello producirá unas abstracciones más poderosas que el febril desplazamiento del sociólogo de campo entre su oficina y la calle de fuera. Además, puesto que *puede* ver el bosque por los árboles, puede percibir la sociedad que está estudiando como un sistema total que incorpora una divergencia entre los valores establecidos y las verdaderas relaciones. Las cuestiones cruciales, por tanto, no pueden ser planteadas por los actores, pues ellos deben operar en términos de su programa de acción.

Sin embargo, el antropólogo encuentra que las sociedades modernas y complejas plantean un problema de método. En muchas sociedades en pequeña escala, el campo social que se observa está coordinado con toda la extensión de la cultura. Incluso en las grandes sociedades africanas, la cultura en que participa la comunidad es normalmente uniforme a todo lo ancho de las divisiones políticas. Evidentemente no es éste el caso de la ciudad americana, por ejemplo. E incluso si el campo de investigación es bastante uniforme —pongamos un distrito noruego—, las instituciones que determinan gran parte de su actividad comunitaria se basan en algo exterior. ¿Debe entonces el antropólogo aislar una unidad étnica o una clase en una sección homogénea de la ciudad o de la región? ¿O debe tratar de transcender a la comunidad y establecer las normas culturales que son comunes a todos los miembros de la sociedad, y examinar las estructuras organizativas de la sociedad como un todo? Desde un punto de vista ideal, debería hacer todas estas cosas, pero mientras deba sostenerse la rutina familiar de la observación participante en unidades estrechamente entretejidas, tendrá que combinarla con otras técnicas. Y luego está el problema de la elaboración de un sistema teórico que contenga todos estos elementos y los relacione mutuamente. El candidato más prometedor para muchas situaciones es el nuevo modelo de conflicto de la sociedad pluralista, que se originó en la obra de Furnivall y que ha sido desarrollado, sobre todo, por M. G. Smith, Pierre van den Berghe y Leo Kuper. La alternativa de un marco teórico neomarxista ha sido utilizada por Frankenberg, entre los antropólogos británicos, en sus estudios de la sociedad inglesa, y por cierto número de los modernos antropólogos franceses y americanos a propósito de sociedades exóticas.

Cualquiera que sea el modelo teórico que se utilice, la perspectiva antropológica permanece diferenciada. Consiste en comenzar por suponer que los modelos de los actores forman parte de los datos, y no son útiles análisis de los sistemas que se están estudiando. Por tanto, los problemas de los políticos no son guías

para investigar temas; y en este sentido la antropología social se niega si busca ser «significativa». Esta fundamental característica de la antropología exige una orientación poco habitual por parte de sus practicantes, pero ésta es la razón de que la antropología haya de permanecer siendo la eterna marginada de las ciencias sociales, y de este modo su última piedra de toque.

Tal es la razón de que piense que la antropología social no será asimilada en ninguna otra ciencia social, la sociología incluida; la sociología tal y como es, más bien que como podría haber sido. Los sociólogos de campo, tomando sus «problemas» de los periódicos y fiándose de preguntas formales sobre las actitudes, también vuelven con sus cargas de material; y tanto ellos como los antropólogos sólo pueden desempaquetar sus cargas con ayuda de una teoría sociológica: de hecho, sus mercancías sólo significan algo en términos de esa teoría. También ambos han hecho aportaciones a la teoría, aunque los antropólogos, enarbolando la bandera pirata en mares desconocidos, haya traído por lo general el botín más excitante. La contribución antropológica a la comprensión sociológica constituye un constante reproche a esos remilgados metodólogos y excitables reformistas que han convertido a la sociología moderna en algo tan aburrido como estéril. Pero no es sólo en la comparación con sus colegas sociólogos donde los antropólogos pueden confiar en que sus logros pasados seguirán ofreciendo una promesa para el futuro.

Apéndice a la edición española

I. EL ESTUDIO DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN GRAN BRETAÑA

El presente apéndice no tiene otra pretensión que familiarizar al lector, de una forma forzosamente breve, con los aspectos principales del estudio de la antropología social en Gran Bretaña; una corta bibliografía acompaña al texto.

En primer lugar, consideraremos los fines y métodos de la antropología social con referencia a la antropología en general. Esta sección comprenderá las orientaciones teóricas de la disciplina, pero hará también mención especial de la técnica del trabajo de campo y de los temas principales que preocupan a los antropólogos. En segundo lugar, examinaremos los tipos específicos de programas académicos o cursos que las diversas universidades británicas ofrecen. La tercera sección está dedicada a describir las instituciones que contribuyen a propagar la antropología social; en particular, se refiere a las asociaciones profesionales y a los departamentos universitarios. Finalmente, consideraremos, de forma breve, la cuestión de la financiación de los estudios y de la investigación.

1. Fines y métodos de la antropología

El lugar de la antropología social en el conjunto de las ciencias sociales no es siempre fácil de determinar. Por una parte, la antropología social es un producto típicamente británico; es una rama de la antropología general, pero está más cerca de la sociología, la ciencia política o la economía que de la antropología física o la arqueología. Por otra parte, se diferencia de la etnología, que es una especie de historia cultural. La etnografía, que corresponde al estudio descriptivo de las sociedades humanas, es una parte importante de la antropología social, algo así como el punto de partida que hace posible la perspectiva comparativa. ¿Cuál es, pues, el campo específico de la antropología social? De acuerdo con uno de sus representantes más egregios «la antropología social británica se ocupa en nuestros días únicamente de las distintas sociedades humanas que existen en el siglo XX y de las diversas formas y variedades de comportamiento social humano que dichas sociedades exhiben».[1]

La controversia sobre qué tipo de sociedades, del presente o del pasado, primitivas o civilizadas, son el objeto apropiado para la antropología social es a menudo eclipsada por la afirmación de que los rasgos distintivos de dicha disciplina residen en su orientación y su metodología. Sobre estos puntos, la antropología social es considerada como el «estudio del comportamiento humano en su contexto social desde una perspectiva *integrativa, comparativa* y *observacional*.»[2] Por *integrativa* debe entenderse que todo tipo de comportamiento, ya sea definido como parentesco, político o economía, debe verse en relación a otras formas de comportamiento. Esta perspectiva, conocida con el nombre de estructural-funcional, es todavía característica de la mayor parte de investigaciones. El punto de vista *comparativo* trata de formular generalizaciones que puedan explicar las semejanzas y diferencias que existen entre las sociedades. En la práctica, la antropología social británica se ha limitado al llamado método de las «comparaciones controladas», es decir, ha comparado únicamente sociedades que o bien son geográficamente próximas o poseen instituciones similares (grupos de filiación unilineal, creencias en brujería o monarquía divina). Hasta cierto punto puede decirse que, bajo el impacto de los trabajos de Lévi-Strauss sobre el parentesco y el mito, esta orientación ha ido cambiando. Tal vez el rasgo más distintivo de la antropología social británica sea la importancia que concede al trabajo de campo, es decir, al vivir con el pueblo que es objeto de estudio. Este método se denomina «observación participante», y por lo común se practica en una cultura distinta a la propia. La mayor parte de estudiantes postgraduados se inician en este método —el estudio intensivo y directo de una comunidad— con el fin de conseguir el material empírico que les ha de permitir escribir su tesis doctoral. En teoría, las monografías que resultan del trabajo de campo incre-

1. Edmund Leach, 1969: 99.
2. SSRC, 1968: 1.

mentan el corpus empírico que ha de hacer posible la comparación y la generalización.

Los temas de investigación que predominan en antropología social se centran en torno a los aspectos específicos de lo que los ingleses denominan estructura social; dicho concepto refiere a una realidad que se halla localizada al nivel del comportamiento y al nivel de las normas que regulan dicho comportamiento. En este contexto, los antropólogos se especializan, por lo común, en el análisis de una institución particular (política, religión, parentesco, etc.) y, además, son a menudo expertos en una o varias áreas etnográficas.

Los estudios del parentesco han constituido una parte fundamental de la antropología británica desde sus orígenes hasta la actualidad. Entre otras contribuciones importantes destacan la definición y análisis de los grupos de filiación, el estudio de la naturaleza cíclica de la familia como institución y, más recientemente, la investigación del parentesco en la sociedad occidental.

La antropología política comenzó como un intento de formular una tipología de las formas políticas que prevalecían entre los pueblos colonizados; en la actualidad parece inclinarse por el estudio de las tácticas y reglas logísticas que se hallan al alcance de los actores que compiten en la arena política.

El estudio de las religiones primitivas, de su simbolismo y sus rituales, se ha llevado a cabo en un marco funcionalista, mostrando cómo actos aparentemente irracionales pueden verse, si se observan en su contexto, que sirven una función o fin racional. Los trabajos recientes de antropólogos que han sido influidos por la obra de Lévi-Strauss muestran una tendencia a volver a los problemas de comparar y generalizar sobre los sistemas religiosos y simbólicos.

La antropología económica no ha interesado a los antropólogos británicos, Malinowski y Firth exceptuados, hasta fechas muy recientes. De hecho, una de las necesidades que se hacen sentir en este campo es la clarificación teórica.

En los últimos años, un buen número de trabajos de campo se han llevado a cabo en las áreas urbanas de las antiguas colonias, en Europa Occidental. Los antropólogos se han ocupado de estudiar el significado de los lazos de parentesco, el desarrollo de las asociaciones voluntarias y la aparición de movimientos religiosos en estos nuevos contextos.

Bajo los auspicios de gobiernos nacionales o de organismos internacionales como la UNESCO, los antropólogos vienen estudiando también las prácticas médicas y docentes tradicionales; dichas investigaciones están destinadas a proporcionar información que puede ser utilizada como punto de partida para los que planifican los servicios sociales.

En las páginas precedentes me he limitado a resumir, de una forma breve, las áreas fundamentales de investigación que caracterizan a la antropología social. El factor más importante que debe retenerse es que la disciplina está sometida a cambios que responden al desafío de un mundo cambiante. Comparada con otras tradiciones

nacionales, la antropología británica ha adquirido renombre por sus excelentes etnografías sobre sociedades primitivas; sin embargo, la expansión de la disciplina y la situación mundial cambiante han contribuido a una mayor especialización geográfica y teórica.

2. La enseñanza de la antropología social

En esta sección consideramos, básicamente, las enseñanzas antropológicas que las universidades británicas imparten. A nivel del primer ciclo («undergraduate»), que por lo común dura tres años, existen once universidades[3] que ofrecen especialidad en antropología social. Algunas universidades ofrecen estudios combinados (antropología y lingüística, antropología y economía, etc.). Al final de cada año académico los alumnos se examinan de cuatro o cinco materias; en base a los resultados de dichos exámenes, en especial de los del último año, se graduan con honores de primera, segunda (alta y baja) y tercera clase. Los estudiantes que obtienen honores de primera o de segunda (alta) clase son alentados a proseguir sus estudios a nivel superior (investigación). Los sistemas de enseñanza varían de una universidad a otra; algunas universidades ponen énfasis en el sistema de tutores individuales, otras dependen más de las clases teóricas y prácticas. Una de las características fundamentales de la mayor parte de las universidades son los trabajos escritos que, sobre diversos temas, los alumnos han de presentar cada semana.

En el área de estudios postgraduados la primera constatación que debe hacerse es que no existe uniformidad nacional con respecto a los títulos que se confieren. Podemos distinguir tres niveles de estudios postgraduados.

En primer lugar, existen toda una serie de programas académicos o cursos intensivos de «reconversión», que están destinados a canalizar hacia la antropología a una pléyade de aspirantes procedentes de otras disciplinas. Estos cursos, que se conocen bajo los nombres de Diploma, Certificados o Maestrías (M. A.), oscilan entre 9 y 24 meses e incluyen supervisión personal, asistencia a clases teóricas y prácticas, participación en seminarios y presentación de trabajos escritos. Al final del período de entrenamiento, el candidato ha de pasar unos exámenes o presentar una tesis (o ambas cosas); si los resultados son satisfactorios, puede pasar a las etapas siguientes.

En segundo lugar, existen lo que podríamos denominar grados intermedios de investigación (M. Phil, B. Litt., B. Phil., etc.), en los que únicamente son aceptados alumnos con previa formación antropológica. En algunos casos, cuando los estudiantes proceden de universidades extranjeras, se les exige, al final del primer año, que pasen

3. Belfast, Cambridge, Durham, Edimburgo, Hull, Kent, Londres (SOAS, LSE, UC), Manchester y Sussex.

satisfactoriamente un examen. Por lo común, a este nivel intermedio la investigación no implica otra cosa que presentar de forma ordenada y crítica alguna parcela del conocimiento ya existente. Bajo la supervisión de un profesor, el candidato prepara su tesis (por un período no inferior a dos años); una vez acabada es examinado oralmente sobre ella por dos personas, una de las cuales ha de pertenecer forzosamente a otros Departamentos de Antropología.

Finalmente, existe el doctorado (Ph. D. o D. Phil.). Para aspirar a dicho título el candidato tiene que haber obtenido el grado anterior o ser promocionado por la calidad de su investigación que realizaba en el grado anterior. A este nivel el candidato pasa, por lo general, los primeros nueve meses preparándose para el trabajo de campo. La investigación dura entre 12 y 18 meses. Finalmente, la redacción de la tesis basada en los datos recogidos en el trabajo de campo se prolonga habitualmente por un año. El examen de la tesis de doctorado es realizada por un tribunal de tres personas que son especialistas en el área teórica o etnográfica sobre la que versa la tesis.

3. Instituciones destinadas a difundir la antropología social

Existen dos asociaciones profesionales que sirven los intereses de los antropólogos. En primer lugar el *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (R.A.I)*, institución que sucedió a la *London Ethnological Society* creada en 1843. La pertenencia al *R.A.I.* está abierta, tanto a antropólogos como al público en general, mediante el pago de una cuota anual y la firma de dos miembros del instituto. Originalmente, el *R.A.I.* publicaba dos revistas: *Man* y *Journal of the Royal Anthropological Institute (J.R.A.I.)*, pero desde 1965 la última publicación ha dejado de existir. Por otra parte, también publica anualmente los llamados *Proceedings of the R.A.I.*, que recogen las conferencias más importantes organizadas por el instituto. El consejo rector del *R.A.I.* es responsable por la concesión de recompensas profesionales a los antropólogos más distinguidos (*Curl Bequest Prize, Rivers Medal,* etc.); es también misión suya nombrar a los antropólogos, nacionales o extranjeros, que deberán dictar las conferencias más prestigiosas dentro del mundo antropológico *(Huxley Lecture, Henry Myers Lecture,* y *Curl Lecture)*. La biblioteca del instituto, con 58.000 libros y la suscripción a 600 revistas de todo el mundo, cubre todos los aspectos de la antropología (social, física y arqueología).

La segunda organización, fundada en 1946, es la *Association of Social Anthropologists of the Commonwealth.* Fue creada por antropólogos sociales que querían distinguir sus intereses de los estudiosos de la antropología física y la arqueología. La *A.S.A.* organiza conferencias anuales en las que se leen un cierto número de trabajos en torno

a uno o varios temas fijados de antemano. Los resultados de dichas conferencias se han publicado en una serie de libros (12 hasta la fecha).

Finalmente, citaremos las universidades que ofrecen estudios postgraduados de antropología: [4]

UNIVERSIDAD	JEFE DEL DEP. DE ANTROPOLOGIA
BELFAST:	John Blacking

Ofrece Diploma, M.A. y Ph.D.

Intereses especiales: antropología cognoscitiva y estructural, etnomusicología, y antropología política. *Areas etnográficas:* Africa (central, oriental y del sur), India (norte), China e Irlanda.

CAMBRIDGE: Jack Goody

Ofrece Certificado (12 meses)
M.A. y Ph.D.
Intereses especiales: parentesco, instituciones religiosas, cambio social. *Áreas etnográficas:* Africa (occidental, oriental y del sur); Sudeste Asiático, América Latina, Mediterráneo.

DURHAM: E. Sunderland

Ofrece Diploma (9-21 meses)
M.A., M.Phil. y Ph.D.
Intereses especiales: cambio social en países subdesarrollados, con especial referencia a las comunidades campesinas; las nuevas élites y clases; sociedades nomádicas; antropología psicológica. *Áreas etnográficas:* Oriente Medio, Sudeste Asiático, Africa.

EDIMBURGO: James Littlejohn

Ofrece Diploma (9 meses)
M.Phil y Ph.D.
Intereses especiales: sistemas de creencias, cambio social, ecología humana, antropología médica. *Areas etnográficas:* Oceanía, Africa (oriental), India, Sudeste Asiático y Atlántico Norte.

HULL: I.Cunnison

Ofrece M.A. y Ph.D.
Intereses especiales: sociología de la familia, de la educación e industrial, religión y vida urbana. *Areas etnográficas:* Oriente Medio, Islam, Africa (occidental y central), Caribe.

4. Ver SSRC, 1973.

London School of Economics: I. M. Lewis

Ofrece Diploma (21 meses)
M.Phil. y Ph.D.
Intereses especiales: todos los campos de la antropología social. *Areas etnográficas:* Africa (oriental), Oriente Medio, Mediterráneo, América Latina, Sudeste Asiático, Oceanía.

School for Oriental and African studies (London): C. Von Fürer-Haimendorf

Ofrece M.Phil y Ph.D.
Intereses especiales: religión, política, urbanización, socio-lingüística, parentesco y cambio económico. *Áreas etnográficas:* Asia (sur, sudeste y este) Oriente Medio, África (occidental y oriental).

University College London: M. G. Smith

Ofrece Diploma (21 meses)
M.Phil. y Ph.D.
Intereses especiales: antropología económica, sistemas simbólicos y religiosos, antropología política, sociedades complejas, sociedades plurales. *Áreas etnográficas:* Melanesia, África (occidental, central), Caribe.

Manchester: E. L. Peters

Ofrece M.A. (12-24 meses)
y Ph.D.
Intereses especiales: teoría antropológica, antropología política y jurídica, organización doméstica, sistemas religiosos y simbólicos. *Áreas etnográficas:* África, Gran Bretaña, Islam.

Oxford: M. Freedman

Ofrece Diploma (9 meses)
B.Litt., B.Phil., D.Phil.
Intereses especiales: antropología social y cultural, teoría sociológica, filosofía de la ciencia. *Areas etnográficas:* India, China, América Latina, África (oriental).

Sussex: P. C. Lloyd

Ofrece M.A. (12 meses)
Ph. D.
Intereses especiales: sociedades campesinas, emigración, procesos de innovación, liderazgo en pequeñas comunidades, pautas de estratificación. *Areas etnográficas:* India, África (oriental y occidental), Nueva Guinea, Europa, Países andinos.

II. GUÍA DE AUTORES Y OBRAS

Frederick G. Bailey: nació en 1924 en Inglaterra. Estudió política, filosofía y economía en Oxford. Recibió su Ph.D. en antropología social de Manchester en 1954. Ha hecho trabajos de campo en la India y más recientemente en Francia. Ha enseñado en las universidades de Manchester, Londres y Sussex. Es especialista en «micro-política». En la actualidad es profesor de antropología social en la Universidad de California (Berkeley).

1957 *Caste and the Economic Frontier: A Village in Highland Orissa.* Manchester: Manchester University Press.

1959 *Politics and Social Change, Orissa in 1959.* Berkeley: University of California Press.

1960 *Tribe, Caste and Nation.* Manchester: Manchester University Press.

1963 «Closed Social Stratification in India», *Archives Européens de Sociologie,* 4: 107-24.

1969 *Stratagems and Spoils.* Oxford: Basil Blackwell.

1971 (ed.) *Gifts and Poison: the politics of reputation.* Oxford: Basil Blackwell.

John Barnes: nació en 1918 en Gran Bretaña. Estudió matemáticas y antropología en Cambridge antes de sus estudios postgraduados en Oxford, donde recibió su D.Phil. en 1951. Hizo trabajo de campo en Nyasaland y en Noruega. Ha sido profesor en la *London School of Economics,* la Universidad de Sydney y la *Australian National University.* En la actualidad enseña en Cambridge.

1951 *Marriage in a Changing Society: A Study in Social Structural Change Among the Fort Jameson Ngoni.* (Rhodes Livingstone Paper N.º 20).

1954 *Politics in a Changing Society: A Political History of the Fort Jameson Ngoni.* Manchester: Manchester University Press.

1955 «Kinship», *Encyclopaedia Britannica.*

1967 *Inquest on the Murngin.* (Royal Anthropological Institute Occasional Paper N.° 23).

1968 «Networks and political processes», en *Local-Level Politics* (ed. Marc Swartz). Chicago: Aldine.

1970 *Social Anthropology in Cambridge.* Cambridge University Press.

1971 *Three Styles in the Study of Kinship.* Londres: Tavistock.

1972 *Social Networks.* Reading, Mass.: Addison-Wesley Modular Publications.

Frederik BARTH: nació en 1928 en Alemania. Estudió antropología en las universidades de Chicago, Londres y Cambridge; recibió su Ph.D. por esta última en 1957. Ha hecho trabajo de campo en Irak, Irán, Pakistán, Sudán y Noruega; y ha enseñado en universidades de los EE UU, Australia y Gran Bretaña. Profesor de antropología social en la Universidad de Bergen, Noruega, sus intereses incluyen la ecología y la organización política y económica.

1953 *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan.* Oslo: Universitetets Etnografiske Museum Bulletin N.° 7.

1959 *Political Leadership Among the Swat Pathans.* Londres: Athlone Press.

«Segmentary Opposition and the Theory of Games», *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 89, 1: 5-27.

1965 *Nomads of South Persia.* Londres: Allen & Unwin.

1966 *Models of Social Organization.* Royal Anthropological Institute Paper N.° 23.

«On the Study of Social Change», *American Anthropologist,* 68, 661-69.

1963 (ed.) *The Role of the Entrepreneur in Social Change in Northern Norway.* Bergen: Norwegian Universities Press.

1969 (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of cultural difference.* Londres: Allen & Unwin.

Gregory BATESON: nació en 1904 en Inglaterra. Recibió su M.A. en antropología social de Cambridge en 1930. Hizo trabajo de campo en

Nueva Guinea y en Bali. Desde 1950 hasta 1963, investigó esquizofrenia en el *Veterans Administration Hospital* en Palo Alto, California. Ha enseñado en las universidades de Columbia (Nueva York) y Harvard, y es director asociado del *Oceanie Institute* en Oahu, Hawai, donde estudia el comportamiento de los delfines.

1936 *Naven.* Cambridge University Press. (Tr. fr. *La cérémonie du naven.* París: Les Éditions de Minuit).

1942 *Balinese Character: A Photographic Analysis.* (Con M. Mead) Nueva York: New York Academy of Sciences.

1951 *Communication: The Social Matrix of Psychiatry.* Nueva York: Norton.

1961 *Perceval's Narrative: A Patient's Account of his Psychosis.* Stanford: Stanford University Press.

1972 *Steps to an Ecology of the Mind.* Londres: Chandler.

John Beattie: nació en 1915 en Inglaterra. Estudió antropología social en Oxford, donde se doctoró en 1956. Ha sido funcionario de la administración colonial en Tanganika de 1940 a 1949 e hizo trabajo de campo en Uganda. Es profesor de antropología social en Oxford.

1960 *Bunyoro: An African Kingdom.* Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.

1965 *Understanding an African Kingdom.* Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.

1966 *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology.* Londres: Routledge & Kegan Paul. (Tr. esp. *Otras culturas.* México: FCE).

1971 *The Nyoro State.* Oxford: Clarendon Press.

Paul Bohannan: nació en 1920 en los EE UU. Después de estudiar literatura alemana, Bohannan se fue a Oxford, donde recibió su doctorado en 1951. Hizo más de dos años de trabajo de campo en Nigeria. Ha enseñado en las universidades de Oxford y Princeton y es profesor de antropología social en la *Northwestern University* de Illinois. Director del *African Studies Association* de 1960 a 1965, es conocido por su etnografía de los tiv; está especializado en antropología económica y jurídica.

1953 *The Tiv of Central Nigeria.* (Con L. Bohannan) Londres: International African Institute.

1957 *Justice and Judgement Among the Tiv.* Londres: Oxford University Press. (En adelante OUP).

1962 *Markets in Africa.* (Co-ed. con G. Dalton) Evanston: Northwestern University Press.

1963 *Social Anthropology.* Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.

1967 (ed.) *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict.* Nueva York: Natural History Press.

1968 *Tiv Economy.* Evanston: Northwestern University Press.

Kinship and Social Organization. (co-ed. con J. Middleton). Nueva York: Natural History Press.

Marriage, Family and Residence. (co-ed. con J. Middleton). Nueva York: Natural History Press.

1966 *African Outline: A general introduction.* Harmondsworth: Penguin.

Elizabeth COLSON: nació en 1917 en los EE UU. Estudió antropología en las universidades de Minnesota y Harvard, doctorándose en esta última en 1945. Hizo trabajo de campo entre indios norteamericanos y en Rodesia del Norte. Fue miembro del *Rhodes-Livingstone Institute* de 1946 a 1951 y ha enseñado en las universidades de Manchester, Boston y Brandeis. Es profesora de antropología social en la Universidad de California (Berkeley).

1951 *Seven Tribes of British Central Africa* (co-ed. con M. Gluckman). Londres: OUP.

1953 *The Makah Indians.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

1958 *Marriage and Family among the Plateau Tonga.* Manchester: Manchester University Press.

1962 *The Plateau Tonga of Northern Rhodesia.* Manchester: Manchester University Press.

1971 *The Social Consecuences of Resettlement.* Manchester: Manchester University Press.

Mary TEW DOUGLAS: nació en 1921 en Italia. Estudió filosofía, ciencia política y economía en Oxford de donde recibió su D.Phil. en antropología social en 1952. Hizo trabajo de campo entre los lele del Congo (1949-50). Ha enseñado en el *University College London* des-

de 1951. Su especialidad son los sistemas simbólicos y rituales, así como la antropología económica.

1950 *Peoples of the Lake Nyasa Region.* Londres: OUP.

1963 *The Lele of Kasai.* Londres: OUP.

1965 «Lele Economy compared with the Bushong», en *Markets in Africa.* (eds. P. Bohannan y G. Dalton). Nueva York: Natural History Press.

1966 *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* Londres: Routledge & Kegan Paul: (Tr. esp. *Pureza y peligro.* Madrid: Siglo XXI).

1969 *Man in Africa* (co-ed. con P. Kaberry). Londres: Tavistock.

1970 *Witchcraft, Confessions and Accusations.* Londres: Tavistock.

1970 *Natural Symbols.* Londres: Barrie and Rockliff.

1973 «Self Evidence». *Proceedings of the R.A.I.* (Próx. tr. esp. Barcelona: Cuadernos Anagrama).

Louis DUMONT: nació en 1911 en Grecia. Estudió etnología, historia de las religiones y lenguas orientales en París. Después de dos años de trabajo de campo en la India, enseñó sociología de la India en Oxford (1951-55). Es *Directeur d'Études* en *L'École Pratique de Hautes Études* y pertenece al *Centre d'Études Indiennes.*

1951 *La Tarasque.* París: Gallimard.

1957 *Une Sous-Caste de l'Inde de Sud: Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar.* París: Mouton.

Contributions to Indian Sociology. (co-ed. con D. Pocock).

Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship. Royal Anthropological Institute Occasional Paper N.° 12.

1964 *La civilisation indienne et nous: esquisse de sociologie comparée.* París: Armand Colin.

1966 *Homo Hierarchicus: Essai sur le système des castes.* París: Gallimard. (Tr. esp. *Homo Hierarchicus.* Madrid: Aguilar).

1970 *Religion, politics and history in India: Collected Papers in Indian Sociology.* París: Mouton.

1971 *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage.* París: Mouton. (Próx. tr. esp. Barcelona: Biblioteca Anagrama de Antropología).

Émile DURKHEIM: nació en 1858 en Vosges (Francia); murió en 1917. Estudió filosofía en *L'École Normale Superieure.* Enseñó sociología y pedagogía en Burdeos antes de ser nombrado profesor en la Sorbona. Con su sobrino M. Mauss fundó la revista *L'Année Sociologique.* Su influencia sobre la antropología social británica, vía Radcliffe-Brown, ha sido determinante.

1893 *De la division du travail: Étude sur l'organisation des sociétés supérieures.* París: Alcan. (Tr. esp. *De la división del trabajo social.* Buenos Aires: Schapire).

1895 *Les Régles de la méthode sociologique.* París: Alcan. (Tr. esp., *Las reglas del método sociólogo,* Buenos Aires: Schapire).

1897 *Le Suicide: Étude de sociologie.* París: Alcan. (Tr. esp. *El suicidio.* Buenos Aires: Schapire).

1903 «De quelques formes primitives de classification». *L'Année Sociologique* (1901-1902).

1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie.* París: Alcan.

1922 *Éducation et sociologie.* París: Alcan.

1924 *Sociologie et philosophie.* París: Alcan.

1925 *L'Éducation morale.* París: Alcan.

1928 *Le Socialisme: sa définition, ses débuts, la doctrine Saint-Simonienne.* París: Alcan.

1950 *Leçons de sociologie: physiques des moeurs et du droit.* París: PUF.

1955 *Pragmatisme et sociologie.* París: Libraire philosophique J. Vrin.

Fred EGGAN: nació en los EE UU en 1906. Estudió antropología social con Radcliffe-Brown en la Universidad de Chicago. Ha enseñado desde 1933 en Chicago donde es jefe del departamento y director del *Philippine Studies Program.* Hizo trabajo de campo en las Filipinas y fue uno de los miembros fundadores de la *Association of Social Anthropologists.*

1950 *Social Organization of the Western Pueblos.* Chicago: Chicago University Press.

1954 «Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison», *American Anthropologist,* 56. (Tr. esp. en *La antropología como ciencia,* compilado por José R. Llobera. Barcelona: Biblioteca Anagrama).

1955 (ed.) *Social Anthropology of North American Tribes.* Chicago: Chicago University Press.

1966 *The American Indian: Perspectives for the Study of Social Change.* Chicago: Aldine.

Sir E. E. EVANS-PRITCHARD: nació en 1902 en Inglaterra. Estudió historia en Oxford antes de dedicarse a la antropología. Fue uno de los primeros alumnos de Malinowski en la *London School of Economics,* de donde recibió su Ph.D. en 1927. Con los estudios de los pueblos nilóticos realizados por los Seligmans sirviendo de base, Evans-Pritchard realizó varios años de trabajo de campo en el Sudán y Kenia. Durante la Segunda Guerra Mundial trabajó con los Sanusi de Cirenaica. Sucesor de Radcliffe-Brown, fue profesor de antropología social en Oxford hasta 1970. Sus obras etnográficas y el concepto de los «linajes segmentarios» elaborado por él han servido de modelo para varios estudios de sociedades africanas.

1937 *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande.* Londres: OUP. (Próx. tr. esp. Barcelona: Biblioteca Anagrama de Antropología).

1940 *The Nuer.* Londres: Clarendon Press (Próx. tr. esp. Barcelona: Biblioteca Anagrama de Antropología).

The Political System of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan. Londres: Perry Lund, Humphries & Co.
African Political Systems. (co-ed. con M. Fortes) Londres: OUP. (Próx. tr. esp. Madrid: Instituto de Estudios Políticos).

1948 *The Divine Kinship of the Shilluk.* Cambridge: CUP.

1949 *The Sanusi of Cyrenaica.* Londres: Clarendon Press.

1951 *Kinship and Marriage among the Nuer.* Londres: OUP.

Social Anthropology. Oxford: Clarendon Press. (Tr. esp. *Antropología social.* Buenos Aires: Nueva Visión).

1956 *Nuer Religion.* Londres: OUP.

1962 *Essays in Social Anthropology.* Londres: Faber & Faber.

1965 *The Position of Women an Other Essays in Social Anthropology.* Londres: Faber & Faber. (Tr. esp. *La posición de las mujeres en las sociedades positivas.* Barcelona: Península).
Theories of Primitive Religion. Londres: Clarendon Press. (Tr. esp. *Teorías de la religión primitiva.* Madrid: Siglo XXI).

1967 *The Zande Trickster.* Oxford: Clarendon Press.

1971 *The Azande.* Londres: Clarendon Press.

Lloyd FALLERS: nació en 1925 en los EE UU. Después de dos años de trabajo de campo en Uganda, se doctoró en antropología por la Universidad de Chicago en 1953. Ha enseñado en las universidades de California y Princeton y en la actualidad es profesor de antropología social en Chicago.

1956 *Bantu Bureaucracy*. Cambridge: Heffer.

1959 «The family: some comparative considerations», (con M. Lévy) *American Anthropologist*, 61: 647-51.

1961 «Are African cultivators to be called passants?» *Current Anthropology*, 2, 2: 108-10.

1964 (ed.) *The King's Men: Leadership and Status in Buganda on the Eve of Independence.*

1967 (ed.) *Immigrants and Associations*. La Haya: Mouton.

1969 *Law without Precedent: Legal Ideas in Action in the Courts of Colonia Busoga*. Chicago: University of Chicago Press.

Raymond FIRTH: nació en 1901 en Nueva Zelanda. Después de acabar sus estudios de historia y economía en su país, Firth asistió a los seminarios de Malinowski en la *London School of Economics* y recibió su Ph.D. en el mismo año que Evans-Pritchard (1927). Etnógrafo de los tikopia, también hizo trabajo de campo en Malaca y África del Oeste, y estimuló los primeros estudios antropológicos de Gran Bretaña. Enseñó en Chicago y Australia y fue profesor de antropología social en la *London School of Economics* hasta 1968.

1929 *Primitive Economics of the New Zealand Maori*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

1936 *We, the Tikopia*. Londres: Allen & Unwin. (Hay tr. esp.)

1938 *Human Types*. Londres: Thomas Nelson & Sons. (Tr. esp. *Tipos humanos*. Buenos Aires: Eudeba).

1939 *Primitive Polynesian Economy*. Londres: Routledge.

1946 *Malay Fishermen: Their Peasant Economy*. Londres: Kegan Paul.

1961 *History and Tradition in Tikopia*. Wellington: The Polynesian Society.

1959 *Social Change in Tikopia*. Londres: Allen & Unwin.

1961 *History and Tradition in Tikopia*.

1964 *Essays on Social Organization and Values*. Londres: Athlone.

(co-ed. con Yamey) *Capital Saving and Credit in Peasant Societies*. Londres: Allen & Unwin.

1967 *Tikopia Ritual and Belief*. Londres: Allen & Unwin.

1940 *The Work of the Gods in Tikopia*. Londres: Percy Lund, Humphries & Co.

1957 (ed.) *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. Londres: Routledge & Kegan Paul. (Próx. tr. esp. *Hombre y Cultura*. Madrid, Siglo XXI).

1967 (ed.) *Themes in Economic Anthropology*. Londres: Tavistock.

1970 (co-ed.) *Families and their Relations: Kinship in a Middle-Class Sector of London*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

1970 *Rank and Religion in Tikopia: A Study in Polynesian Paganism and Conversion to Christianity*. Londres: Allen & Unwin.

Cyril Daryll FORDE nació en 1902 en el Reino Unido; murió en 1973, Estudió geografía y arqueología en el *University College London*. Trabajó con Kroeber y Lowie durante su visita a los EE UU, donde hizo trabajo de campo en Arizona y Nuevo México. También estudió los yakö de Nigeria. Bajo su administración (1945-1970) el Departamento de Antropología del *University College London* ofreció, y todavía ofrece, cursos de cultura material y antropología física, además de antropología social. Desde 1945 hasta su muerte fue director del *International African Institute*.

1934 *Habitat, Economy and Society*. Londres: Methuen. (Tr. esp. *Habitat, economía y sociedad*. Barcelona: Teide).

1941 *Marriage and Family Among the Yakö of Southeast Nigeria*. Londres: L. S. E. Monographs on Social Anthropology.

1950 *The Ibo and Ibibio-speaking Peoples of Southeast Nigeria*. Londres: International African Institute.

African Systems of Kinship and Marriage. (co-ed. con Radcliffe-Brown) Londres: OUP. (Próx. tr. esp. Barcelona: Biblioteca Anagrama de Antropología).

1954 (ed.) *African Worlds*. Londres: OUP. (Tr. esp. *Mundos africanos*. México: FCE).

1956 «Anthropology», *Encyclopaedia Britannica*.

1964 *Yakö Studies*. Londres: OUP.

1967 (co-ed. con P. Kaberry) *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, Londres: OUP.

1970 «Ecology and Social Structure», *Proceedings of the RAI*.

Meyer FORTES: nació en 1906 en Africa del Sur. Tras estudiar psicología en Cape Town se trasladó a Londres donde, al igual que Evans-Pritchard y Firth, fue alumno de Malinowski. Hizo varios viajes a África de Oeste donde llevó a cabo trabajo de campo entre los tallensi y los ashanti. Enseñó en la *London School of Economics* y Oxford antes de ser nombrado profesor de antropología social en Cambridge en 1950. Se le considera el sucesor intelectual de Radcliffe-Brown. Se ha especializado en la dimensión político-jurídica del parentesco. Se retiró de Cambridge en 1972.

1937 *Marriage Law Among the Tallensi.* Accra Government Printing Department.

1940 *African Political Systems.* (co-ed. con Evans-Pritchard) Londres: OUP. (Próx. tr. esp. Madrid: I.E.P.)

1945 *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi.* Londres: OUP.

1949 *The Web of Kinship Among the Tallensi.* Londres: OUP.

1950 «Kinship and Marriage Among the Tallensi», en *African Systems of Kinship and Marriage.* (eds. Radcliffe-Brown y Fortes) Londres: OUP.

1953 «The Structure of Unilineal Descent Groups», *American Anthropologist,* 55, 1-25 (Tr. esp. en *Dos teorías de la antropología social* de L. Dumont. Barcelona: Biblioteca Anagrama de Antropología).

1959 *Oedipus and Job in West African Religion.* Cambridge: CUP.

1962 (ed.) *Marriage in Tribal Societies.* Cambridge Papers in Social Anthropology N.º 3.

1969 *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

1970 *Time and Social Structure and Other Essays.* Londres: Athlone Press.

The Plural Society in Africa. South African Institute of Race Relations.

Reo FORTUNE: nació en 1903 en Nueva Zelanda, donde estudió filosofía antes de venir a Cambridge para cursar el diploma en antropología. Completó su Ph.D. en antropología en Columbia University (Nueva York). Hizo trabajo de campo con su esposa Margaret Mead en Nueva Guinea. También estudió los omaha de América del Norte. Ha enseñado en las universidades de Cantón (China), Ohio y Toronto; en 1948 fue nombrado profesor en Cambridge.

1927 *Mind in Sleep.*

1932 *Sorcerors of Dobu.* Londres: Routledge & Sons.

Omaha Secret Societies. Nueva York: Columbia University Press.

1935 *Manus Religion.* Filadelfia: American Philosophical Society.

1939 *Yao Society: A Study of a Group of Primitives in China.* Lingran Scientific Journal 18.

1942 *Arapesh.* Nueva York: American Ethnological Society.

Sir James Frazer: nació en 1854 en Glasgow; murió en 1941. Estudió clásicas en Glasgow antes de trasladarse a Cambridge, donde pasó el resto de su vida (a excepción del año 1907-08 en que visitó Liverpool como profesor de antropología social, el primero en ostentar dicho título). Conocido como exponente del método comparativo, Frazer estimuló la imaginación pública con su obra *La rama dorada,* donde proponía tres etapas en el pensamiento humano: la mágica, la religiosa y la científica.

1887 *Totemism and Exogamy.* (4 vols.).

1885 «Taboo», *Encyclopaedia Britannica.*

«Totemism», *Encyclopaedia Britannica.*

1890 *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion.* (Tr. esp. *La rama dorada.* México: FCE).

1907 *Questions on the Customs, Beliefs and Languages of Savages.* Cambridge: Cambridge University Press.

1909 *Psyche's Task: A Discourse Concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions.* Londres: MacMillan.

1922 Prefacio a *Argonauts of the Western Pacific* de B. Malinowski. Londres: Routledge.

1923 *Garnered Sheaves, Essays, Addresses and Reviews.* Londres: MacMillan.

Sobre Frazer:

1934 *A Bibliography of Sir James Frazer, O.M.* T. Besterman. Londres: MacMillan.

1968 «Frazer, James George», Godfrey Lienhardt. *International Encyclopaedia of the Social Sciences,* 5.

Herman Max GLUCKMAN: nació en 1911 en África del Sur. Alumno de I. Schapera en la universidad de Witwatersrand (África del Sur), Gluckman terminó su D.Phil en 1936 en Oxford, donde Marett era profesor. Hizo trabajo de campo en África del Sur y África Central donde dirigió el *Rhodes-Livingstone Institute* (1942-47). Enseñó dos años en Oxford antes de ser nombrado profesor de antropología social en la Universidad de Manchester (1949). Sus intereses, como los de sus colegas de la Escuela de Manchester, se concentraron en los análisis de conflictos sociales y sus resoluciones. Gluckman se retiró en 1971.

1949 *An Analysis of the Sociological Theories of Bronislaw Malinowski.* Londres: OUP.

1951 (co-ed.) *Seven Tribes of British Central Africa.* Londres: OUP.

1955 *Custom and Conflict in Africa.* Oxford: Blackwell.

The Judicial Process Among the Barotse of Northern Rhodesia. Manchester: Manchester University Press.

1958 *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand.* (Rhodes-Livingstone Institute Paper N.° 28.)

1962 (co-ed.) *Essays on the Ritual of Social Relations.* Manchester: Manchester University Press.

1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa.* Londres: Cohen & West.

1964 (ed.) *Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naiveté in Social Anthropology.* London: Oliver & Boyd.

1965 *The Ideas in Barotse Jurisprudence.* New Haven: Yale University Press.

Politics, Law and Ritual in Tribal Society. Oxford: Basil Blackwell.

1972 (ed.) *The Allocation of Responsability.* Manchester: Manchester University Press.

Jack GOODY: nació en 1919 en Inglaterra. Estudió antropología en Oxford y en Cambridge, obteniendo su Ph.D. en esta última universidad en 1954. Desde esta fecha ha enseñado en Cambridge y desde 1972 es jefe del Departamento de Antropología. Director del *Center for African Studies* en Cambridge, ha completado más de tres años de trabajo de campo en Ghana; su especialidad es el parentesco y la tradición oral de los pueblos de África Occidental.

1956 *The Social Organization of the Lowilli.* Londres: International African Institute.

1958 (ed.) *The Developmental Cycle in Domestic Groups.* (Cambridge Papers in Social Anthropology N.° 1).

1961 «The Classification of Double Descent Systems», *Current Anthropology*, 2, 3-35.

«Religion and Ritual: The Definitional Problem», *British Journal of Sociology*, 12, 142-64.

1962 *Death, Property and the Ancestors.* Londres: Tavistok.

1966 (ed.) *Succession to High Office.* (Cambridge Papers in Social Anthropology N.°4).

1968 (ed.) *Literacy in Traditional Societies.* Cambridge University Press.

1971 «Class and Marriage in Africa and Eurasia», *American Journal of Sociology*, 17:4.

(ed.) *Kinship: Selected Readings.* Harmondsworth: Penguin.

Technology, Tradition, and the State in Africa. Londres: OUP.

1969 *Comparative Studies in Kinship.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

1972 *The Myth of the Bagre.* Oxford: Clarendon Press.

Alfred HADDON: nació en 1855 en Londres; murió en 1940. Estudió ciencias naturales en Cambridge. En 1888 viajó a los Estrechos de Torres y al regreso empezó a planear la famosa expedición antropológica de 1898 en la que participaron W.H.R. Rivers, C. S. Meyers, C. Seligman y otros. En 1895 fue nombrado profesor de antropología física en Cambridge y en 1904 de etnología.

1895 *Evolution in Art: As Illustrated by the Life-Histories of Designs.* Londres: Scott.

1898 *The Study of Man.* Nueva York: Putnam.

1901 *Headhunters: Black, White and Brown.* Londres: Methuen.

1901 a 1935 *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits* (6 vols.) Londres: Cambridge University Press.

1909 *Races of Man and Their Distribution.* Londres: Cambridge University Press.

1911 *Wanderings of Peoples.* Cambridge University Press.

1936 *We Europeans: A Survey of «Racial» Problems.* (con J. Huxley) Nueva York: Harper.

Sobre Haddon:

1968 «Haddon, Alfred Cort», A. H. Quiggen. *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, 6: 303-04.

H. Ian HOGBIN: nació en 1904 en Inglaterra. Estudió antropología con Radcliffe-Brown en Sydney y con Malinowski en la *London School of Economics*. Hizo trabajo de campo en las islas Solomón, en Guadacanal y en Nueva Guinea. Enseña en la Universidad de Sydney.

1934 *Law and Order in Polynesia*. Londres: Christophers.

1939 *Experiments in Civilization*. Londres: Routledge

1951 *Transformation Scene: The Changing Culture of a New Guinea Village*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

1958 *Social Change*. Londres: Watts.

1963 *Kinship and Marriage in A New Guinea Village*. Londres: Athlone Press.

1964 *A Guadacanal Society: The Kaoka Speakers*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.

Phyllis KABERRY: nació en 1910 en los EE UU de padres ingleses. Estudió antropología en Sydney antes de trasladarse a la *London School of Economics*, donde fue alumna de Malinowski. Se doctoró en 1939. Ha hecho trabajo de campo en Australia, Nueva Guinea, y Camerún. Enseñó en Sydney y es profesora de antropología social en el *University College London*. Redactó la obra póstuma de Malinowski: *The Dynamics of Culture Change*.

1939 *Aboriginal Woman*. Londres: Routledge.

1952 *Women of the Grassfields*. Londres: HMSO.

1968 *Traditional Bamenda: The Pre-Colonial History and Ethnography of the Bamenda Grassfields*. (con E. Chilvers) West Cameroon Antiquities Commission.

1969 (co-ed.) *Man in Africa*. Londres: Tavistock.

Hilda KUPER: nació en 1911 en Rodesia. Alumna de I. Schapera en *Witwatersrand University*, completó su Ph.D. en antropología social en la *London School of Economics* en 1942. Hizo trabajo de

campo entre los swazi, pero también ha investigado problemas urbanos en Johannesburgo y Durban. Ha sido profesora en las universidades de Witwatersrand, Birmingham y Natal; desde 1962 es profesora de antropología en la Universidad de California (Los Ángeles).

1947 *An African Aristocracy*. Londres: OUP.

The Uniform of Colour. Johannesburgo: Witwatersrand University Press.

1950 «Kinship Among the Swazi», en *African Systems of Kinship and Marriage*. (eds. Forde y Radcliffe-Brown). Londres: OUP.

1960 *Indian People in Natal*. Natal University Press.

1963 *The Swazi: A South African Kingdom*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.

1965 (ed.) *Urbanization and Migration in West Africa*. Berkeley: University of California Press.

(co-ed.) *Adaptation and Development of Law in Africa*. Berkeley: University of California Press.

1970 *A Witch in My Heart: A Play set in Swaziland in the Thirties*. Londres: OUP.

Edmund LEACH: nació en 1910. Estudió matemáticas en Cambridge. Después de vivir varios años en China volvió a Inglaterra y estudió antropología social, teniendo como maestros a Malinowski y Firth. Durante la Guerra Mundial residió en Birmania de 1939 a 1945, como oficial del ejército británico. Ha sido profesor en la *London School of Economics* y en Cambridge; desde 1966 es director del *King's College*. Es presidente del *Royal Anthropological Institute*.

1940 *Social and Economic Organization of the Rowanduz Kurds*. (London School of Economics Monograph on Social Anthropology N.º 3.)

1950 *Social Science Research in Sarawak*. Londres: HMSO.

1954 *Political Systems of Highland Burma*. (Próx. tr. esp. Barcelona: Anagrama).

1961 *Pul Eliya: A Village in Ceylon*. Cambridge University Press.

Rethinking Anthropology. Londres: Athlone Press. (Tr. esp. *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona: Seix-Barral).

1965 «Claude Lévi-Strauss, Anthropologist and Philosopher», *New Left Review* (Nov/Dec). (Tr. esp. «Lévi Strauss, antropólogo y filósofo». Barcelona: Anagrama).

1967 (ed.) *The Structural Study of Myth and Totemism.* Londres: Tavistock. (Tr. esp., *El estudio estructural del mito y el totemismo.* Buenos Aires: Nueva Visión).

1968 *A Runaway World.* Londres: BBC. (Tr. esp. *Un mundo en explosión.* Barcelona: Anagrama).

1969 *Genesis as Myth and Other Essays.* Londres: Cape.

1970 *Lévi-Strauss.* Londres: Fontana.

Claude LÉVI-STRAUSS: nació en 1908 en Bruselas, de padres franceses. Estudió filosofía y jurisprudencia en París. Se convirtió en antropólogo a raíz de su primer viaje al Brasil, en 1935. De 1942 a 1945 enseñó en la *New School for Social Research* de Nueva York. Miembro de la *Académie Française,* enseñó etnología en la *École Pratique de Hautes Études* y es titular de la cátedra de antropología social en el *Collège de France.* En la actualidad es el antropólogo más destacado del mundo entero.

1948 *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara.* París: Société des Américanistes.

1949 *Les structures élémentaires de la parenté.* París: PUF. (Tr. esp. *Las estructuras elementales del parentesco.* Buenos Aires: Paidós).

1952. *Race et histoire.* París: UNESCO.

1955 *Tristes tropiques.* París: Plon. (Tr. esp. *Tristes Trópicos.* Buenos Aires: Eudeba).

1958 *Antropologie structurale.* París: Plon. (Tr. esp. *Antropología estructural.* Buenos Aires: Eudeba).

1962 *Le totemisme aujour d'hui.* París: PUF. (Tr. esp. *El totemismo en la actualidad.* México: FCE).

1962 *La pensée sauvage.* París: Plon. (Tr. esp. *El pensamiento salvaje.* México: FCE).

1963 «The Bear and the Barber», *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 93:I. (Tr. esp. «El oso y el barbero». Barcelona: Cuadernos Anagrama).

1964 *Mythologiques I: Le cru et le cuit.* París: Plon. (Tr. esp. *Mitológicas: Lo crudo y lo cocido.* México: FCE).

1965 «The Future of Kinship Studies», *Proceedings of the Royal Anthropological Institute.* (Tr. esp. «El futuro de los estudios del parentesco». Barcelona: Cuadernos Anagrama).

1966 *Mythologiques II: Du miel aux cendres.* París: Plon. (Tr. esp. *De la miel a las cenizas.* México: FCE).

1968 *Mythologiques III: L'origine des manières de table.* París: Plon. (Tr. esp. *El origen de las maneras de mesa.* México: Siglo XXI).

1971: *Mythologiques IV: L'homme nu.* París: Plon. (Próx. tr. esp. *El hombre desnudo.* Madrid: Siglo XXI).

Sobre Lévi-Strauss:

1968 *Qu'est-ce que le structuralisme?* O. Ducrot y otros. París: Ed. du Seuil.

1965 «Claude Lévi-Strauss, Anthopologist and Philosopher». E. Leach. *New Left Review.* (Tr. esp. «Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo». Barcelona: Cuadernos Anagrama).

1973 *Le structuralisme de Lévi-Strauss.* M. Marc-Lipiansky. París: Payot.

Ronald Godfrey LIENHARDT: nació en 1921 en Inglaterra. Estudió antropología en Cambridge y Oxford, donde tuvo como maestros a Fortes y Evans-Pritchard. Realizó más de tres años de trabajo de campo en el Sudán. Es profesor de antropología social en Oxford.

1954 «The Shilluk of the Upper Nile», en *African Worlds* (ed. Forde). Londres: OUP.

1956 «Religion», en *Man, Culture and Society.* (ed. Shapiro).

1961 *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka.* Oxford: OUP.

1964 *Social Anthropology.* Oxford: OUP. (Tr. esp. *Antropología social.* México: F.C.E.).

Robert LOWIE: nació en 1883 en Viena; murió en 1957. En 1893 la familia de Lowie se trasladó a Nueva York. Lowie estudió clásicas en el *City College,* de Nueva York. En 1904 comenzó sus estudios de antropología en la Universidad de Columbia (Nueva York) bajo la dirección de Franz Boas. Fue director del Museo de Historia Natural y profesor en las universidades de Harvard, Hamburg y California (Berkeley). Hizo trabajo de campo entre los shoshone, crow y hopi, así como en Alemania.

1917 *Culture and Ethnology.*

1920 *Primitive Society.* Nueva York: Boni & Liveright.

1924 *Primitive Religion.* Nueva York: Boni & Liveright.

1927 *The Origin of the State.* Nueva York: Harcourt & Brace.

1929 *Are We Civilized?* Nueva York: Harcourt & Brace.

1934 *And Introduction to Cultural Anthropology.* Nueva York: Farrar & Rinehart.

1935 *The Crow Indians.* Nueva York: Farrar & Rinehart.

1937 *The History of Ethnological Theory.* (Tr. esp. *Historia de la etnología.* México: F.C.E.).

1945 *The German People: A Social Portrait to 1914.* Nueva York: Farrar & Rinehart.

1948 *Social Organization.* Nueva York: Rinehart & Co.

1954 *Indians of the Plains.* Nueva York: McGr..w-Hill.

1959 *Robert H. Lowie, Ethnologist.* Berkeley: University of California Press.

John F. McLennan: nació en 1827 en Escocia; murió en 1881. Abogado de profesión, McLennan estudió derecho en Aberdeen y en Cambridge y fue uno de los planificadores del parlamento de Escocia. La mayor parte de su obra fue publicada después de su muerte por su hermano y por su amigo Robertson-Smith. Se interesó por el parentesco y sugirió que la forma matrilineal apareció antes que la forma patrilineal.

1857 «Law», en *Encyclopaedia Britannica,* 13.

1865 *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origins of the Form of Capture in Marriage Ceremonies.* Edinburgo: Black.

1885 *The Patriarchal Theory.*

1886 *Studies in Ancient History.* (2 vols.) Nueva York: MacMillan.

Sobre McLennan:

1968 «McLennan, John Ferguson», J. R. Fox. *International Encyclopaedia of the Social Sciences.*

Sir Henry Maine: nació en 1822; murió en 1888. Enseñó derecho en Oxford y Cambridge y fue el fundador de la antropología jurídica. Es conocido por su análisis de la evolución de las sociedades en términos legales; sus obras han influido el pensamiento de Tön-

nies, Durkheim y Redfield, y en nuestros días de M. Fortes y M. G. Smith.

1861 *Ancient Law: Its Connection with Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas.* Nueva York: Dutton (1960).

1875 *Lectures on the Early History of Institutions.* Londres: Murray (1897).

1871 *Village Communities in East and West.* Londres: J. Murray.

Sobre Maine:

1968 «Maine, Henry Sumner», E. Adamson Hoebel. *International Encyclopaedia of the Social Sciences,* 9.

Lucy Mair: nació en el Reino Unido en 1901. Estudió clásicas en Cambridge antes de ir a la *London School of Economics,* donde fue uno de los primeros alumnos de Malinowski, con Firth, Fortes y Evans-Pritchard. Hizo trabajo de campo en Uganda y Nyasaland. Ha enseñado administración colonial y ha sido profesora de antropología aplicada en la *London School of Economics* antes de su retiro en 1971.

1938 (ed.) *Methods of Study of Culture Contact in Africa.* Londres: International Institute of African Languages and Cultures.

1957 *Studies in Applied Anthropology.* Londres: Anthlone Press.

1962 *Primitive Government.* Harmondworth: Penguin.

1963 *New Nations.* Londres: Weidenfeld & Nicholson.

1965 *An Introduction to Social Anthropology.* Oxford: Clarendon Press. (Tr. esp. *Introducción a la antropología social.* Madrid: Alianza).

1969 *Witchcraft.* Londres: Weidenfeld and Nicholson. (Tr. esp. *La brujería en los pueblos primitivos actuales.* Madrid: Guadarrama).

Anthropology and Social Change. Londres: Athlone.

1971 *Marriage.* Harmondworth: Penguin.

Bronislaw Malinowski: nació en 1884 en Polonia; murió en 1942 en los EE UU. Recibió su doctorado en matemáticas y físicas en la Universidad Jagellonia (Cracovia) en 1908. Estudió psicología en

Leipzig bajo la dirección de Wund antes de irse a la *London School of Economics* en 1910, donde fue alumno de Westermark. Completó su análisis de la familia entre los aborígenes australianos antes de irse a Nueva Guinea, donde hizo más de dos años de trabajo de campo en las islas de Trobriand. Malinowski fue el primer investigador de campo y las Trobriands fueron la base etnográfica de sus teorías sobre la economía, las costumbres, el parentesco, etc., entre los pueblos primitivos. Enseñó en la *London School of Economics* de 1920 a 1938; en esta última fecha pasó a enseñar a la Universidad de Yale (EE UU). Fueron alumnos suyos en la *London School of Economics.* R. Firth, I. Schapera, Evans-Pritchard, Audrey Richards y Lucy Mair entre otros. Malinowski, el primero en declararse «funcionalista», y su rival profesional, Radcliffe-Brown, son considerados como los fundadores de la antropología social.

1913 *The Family Among the Australien Aborigines.*

1922 *Argonauts of the Western Pacific.* Londres: Routledge. (Tr. esp. *Los argonautas del Pacífico Occidental.* Barcelona: Península).

1925 *Magic, Science and Religion and Other Essays.* Glencoe: Free Press (1948).

1926 *Crime and Custom in Savage Society.* Londres: Routledge. (Tr. esp. *Crimen y costumbres en la sociedad salvaje.* Barcelona: Ariel).

1927 *Sex and Repression in Savage Society.* Londres: Routledge (1953).

1929 *The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia.* Nueva York: Harcourt (1962). (Tr. esp. *La vida sexual de los salvajes.* Madrid: Morata).

1931 «Culture», *Encyclopaedia of the Social Sciences,* 4. Nueva York: MacMillan. (Próx. tr. esp. Barcelona: Anagrama).

1935 *Coral Garderns and Their Magic* (2 vols.). Bloomington Indiana University Press (1965). (Próx. tr. esp. Barcelona: Barral).

1944 *A Scientific Theory of Culture and Other Essays.* Londres: OUP. (Tr. esp. *Una teoría científica de la cultura.* Buenos Aires: Sudamericana).

1945 *The Dynamics of Culture Change.* New Haven: Yale University Press.

1962 *Sex, Culture and Myth.* Nueva York: Harcourt.

1967 *A Diary in the Strict Sense of the Term.* (ed. V. Malinowski). Londres: Routledge & Kegan Paul.

Sobre Malinowski:

1957 *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski.* Londres: Routledge & Kegan Paul. (Próx. tr. esp. *Hombre y Cultura.* Madrid: Siglo XXI).

1972 *Bronislaw Malinovski.* M. Panoff. París: Payot.

Jaques MAQUET: nació en 1919 en Bruselas, de padres franceses. Después de sus estudios de filosofía y derecho en la Universidad de Lovaina, siguió cursos de sociología en la Universidad de Harvard y completó su doctorado (Ph.D.) en el *University College London,* donde tuvo como profesor a Daryll Forde. Ha vivido once años en Africa, donde dirigió el Instituto para Investigaciones Científicas de África Central (Ruanda) y fue profesor de antropología en la Universidad del Congo. Ha enseñado en las universidades de Northwestern, Harvard, Montreal y Bruselas; en la actualidad es director en la *École Pratique de Hautes Études* en París.

1954 *Le système des relations sociales dans le Ruanda ancien.* Musée Royale du Congo Belge.

1959 *Éléctions en société féodale.* (con M. d'Hertefelt). Bruselas: Académie Royale des Sciences Coloniales.

1961 *The Premise of Inequality in Ruanda.* Londres: OUP.

1962 *Afrique: les civilisations noires.* Ginebra: Horizons de France.

1967 *Africanité traditionnelle et moderne.* París: Plon.

1971 *Introduction to Aesthetic Anthropology.* Reading, Mass.: Addison-Wesley Modules.

Maxwell MARWICK: nació en 1916 en África del Sur. Estudió psicología y geografía en Natal, antes de conseguir su Ph.D. en antropología social en la Universidad de Cape Town en 1961. Hizo trabajo de campo en Nyasaland, Rodesia y África del Sur. Ha sido profesor en África del Sur y Australia, y es jefe del departamento de sociología en la Universidad de Sterling (Escocia).

1952 «The Social Context of Cewa Witchcraft Beliefs», *Africa,* 22.

1965 *Sorcery in its Social Setting: A Study of the Northern Rhodesian Cewa.* Manchester University Press.

«Some Problems in the Sociology of Sorcery and witchcraft», en *African Systems of Thought.* (eds. M. Fortes and G. Dieterlen).

1970 (ed.) *Witchcraft and Sorcery.* Harmondsworth: Penguin.

Marcel Mauss: nació en Vosges en 1872; murió en 1950. Estudió filosofía con su tío Emile Durkheim en la Universidad de Bordeaux, para pasar luego a *L'École Pratique de Hautes Études* donde estudió historia de las religiones. En el año 1897-98, Mauss recorrió las universidades de Leiden, Breda y Oxford (donde trabajó con E. Tylor). En 1901 ocupó la cátedra de historia de la religión en *L'École Pratique de Hautes Études.* De 1930 a 1939 enseñó en el *Collège de France,* siendo uno de los fundadores de *L'Institut d'Ethnologie* de la Universidad de París. Miembro destacado de la escuela durkheimiana del *Année Sociologique,* la obra de Mauss sobre modos de intercambio y sistemas de clasificación primitivos ha influenciado el pensamiento antropológico francés (Lévi-Strauss), holandés (Josselin de Jong y la escuela de Leiden) e inglés (especialmente en Oxford).

1899 «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice» (con H. Hubert) *L'Année Sociologique,* vol. 2.

1903 «De quelques formes primitives de classification» (con E. Durkheim) *L'Année Sociologique,* Vol. 6.

1906 «Essai sur les variations saisonières des eskimos: étude de morphologie sociale» *L'Année Sociologique,* Vol. 9.

1925 «Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaiques», *L'Année Sociologique,* 1923-4, t. 1.

1927 «Divisions et proportions des divisions de la sociologie» *L'Année Sociologique* (N. S. 1924-25).

1934 «Fragment d'un plan de sociologique générale descriptive» *Annales Sociologique.* Series A, 1.

1947 *Manuel d'ethnographie.* París: Payot.

1950 *Sociologie et anthropologie.* París: PUF. (Tr. esp. *Sociología y antropología.* Madrid: Tecnos).

1967 *Oeuvres Vol. I-III.* París: Les Éditions de Minuit. (Tr. esp. *Obras I-III.* Barcelona: Barral).

Sobre Mauss:

1950 «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», Lévi-Strauss en *Sociologie et Anthropologie* Marcel Mauss. París: PUF.

1964 «Bibliographie de Marcel Mauss». Josef Gugler. *L'Homme,* 64.

1968 *Sociologie de M. Mauss,* de Jean Cazeneuve. París: PUF.

Robert Marett: nació en 1866; murió en 1943. Estudió clásicas en Oxford. Fue profesor de antropología social en Oxford de 1908 a 1934. Su preocupación fundamental fueron las bases psicológicas de la religión.

1900 *The Threshhold of Religion.* Londres: Methuen.

1912 *Anthropology.* Nueva York: Holt.

1915 «Magic», *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* Vol. 8. Edinburgo: Clark.

1920 *Psychology and Folklore.* Londres: Methuen.

1932 *Faith, Hope and Charity in Primitive Religion.* Oxford: Clarendon.

1933 *Sacraments of Simple Folk.* Oxford: Clarendon.

Sobre Marett:

1965 *Theories of Primitive Religion.* E. Evans-Pritchard. Oxford: Clarendon.

1943 «Robert Ranulph Marett, 1866-1943». *Proceedings of the British Academy,* 29.

James Clyde MITCHELL: nació en Africa del Sur en 1918. Estudió sociología en su país, doctorándose en antropología social en Oxford. Fue director del *Rhodes-Livingstone Institute* en 1952-1955; realizó su trabajo de campo en Rodesia y Nyasaland. En la actualidad es profesor de sociología urbana en la Universidad de Manchester.

1956 *The Yao Village: A Study in the Social Structure of a Southern Nyasaland Tribe.* Manchester: Manchester University Press.

The Kalela Dance (Rhodes-Livingstone Institute Paper N.º 27). Manchester University Press.

1966 «Theoretical Orientations in African Urban Studies», en *The Social Anthropology of Complex Societies.* (eds. M. Banton). Londres: Tavistock.

1969 *African Images of the Town: A Quantitative Exploration.* Manchester University Press.

1969 *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationship in Central African Towns.* Manchester University Press.

George P. MURDOCK: nació en 1897 en los EE UU. Estudió sociología con Sumner en Yale, donde se doctoró en 1925. Hizo trabajo de campo entre los haida y tenino de Norteamérica y entre los truk del Pacífico Central. De 1928 hasta 1960 enseñó en la Universidad

de Yale, donde estableció el *Cross-Cultural Survey,* una sistematización de datos etnográficos conocida como los ***Human Relations Area Files***. Murdock ha sido el presidente de ***American Anthropological Association*** y de la ***American Ethnological Society***. Sus alumnos incluyen F. Lounsbury y W. Goodenough. En 1960 fue nombrado profesor de antropología social en la Universidad de Pittsburgh.

1931 *The Evolution of Culture.* Nueva York: MacMillan.

1934 *Our Primitive Contemporaries.* Nueva York: MacMillan. (Tr. esp. *Nuestros contemporáneos primitivos.* México: FCE, 1915).

1936 *Rank and Potlatch among the Haida.* New Haven: Yale University Publications in Anthropology N.° 13.

1937 (ed.) *Studies in the Science of Society.* New Haven: Yale University Press.

1938 *Outline of Cultural Materials.* New Haven: Institute of Human Relations.

1939 *Guía para la investigación etnológica.* (con Ford, Hudson, Kennedy et al.) Universidad de Tucumán: Notas del Instituto de Antropología, I, ii.

1941 *Ethnographic Bibliography of North America.* New Haven: Yale Anthropological Studies I.

1949 *Social Structure.* Nueva York: MacMillan. (Tr. fr. París: Payot).

1954 *Outline of World Cultures.* New Haven: Human Relations Area Files.

1959 *Africa: Its People and Their Culture History.* Nueva York: McGraw-Hill.

1960 (ed.) *Social Structure in Southeast Asia.* Viking Fund Publications in Anthropology N.° 29.

1965 *Culture and Society.* Univ. of Pittsburg Press.

Siegfried F. NADEL: nació en 1903 en Viena, murió en 1956. Estudió psicología y filosofía en la Universidad de Viena bajo la dirección de Karl Buhler y Moritz von Schick. En 1932 asistió a los seminarios de Malinowski y Seligman en la *London School of Economics.* Hizo trabajo de campo en Nigeria y en el Sudán. De 1942 a 1945 sirvió en la administración británica de Eritrea. Enseñó en la *London School of Economics,* en la Universidad de Northwestern

y fue profesor de antropología en la *Australian National University* desde 1951 hasta su muerte.

1942 *A Black Byzantium.* (Tr. fr. *Byzance Noire.* París: Maspero).

1947 *The Nuba.* Londres: OUP.

1951 *The Foundations of Social Anthropology.* Londres: Cohen & West. (Tr. esp. *Los fundamentos de la antropología social,* México: FCE).

1954 *Nupe Religion.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

1957 *The Theory of Social Structure.* Londres: Cohen & West. (Tr. esp. *Teoría de la estructura social.* Madrid: Ediciones Guadarrama).

Rodney NEEDHAM: nació en 1923 en Inglaterra. Estudió lenguas orientales en la *School for Oriental and African Studies* y en Leiden. Terminó su D.Phil en Oxford en 1953. Hizo trabajo de campo en Borneo, Malaca e Indonesia. Partidario de la obra de Lévi-Strauss, dirigió la traducción de *Les Structures Élémentaires de la Parenté;* ha traducido también a Hertz, Durkheim y Mauss al inglés. En la actualidad es profesor de antropología social en Oxford.

1958 «The Formal Analysis of Prescriptive Patrilateral Cross-Cousin Marriage», *Southwestern Journal of Anthropology,* 14. (Próx. tr. esp. en *Dos teorías de la antropología social* de L. Dumont. Barcelona: Biblioteca Anagrama de Antropología).

1960 «Structure and Change in Asymmetric Alliance», *American Anthropologist,* 62.

1962 «Notes on the Comparative Method and Prescriptive Alliance», *Bidragen,* 118.

Structure and Sentiment: A Test Case in Social Anthropology. Chicago: University of Chicago Press.

1963 «Symmetry and Asymmetry in Prescriptive Alliance», Bidragen, 119.

1971 (ed.) *Rethinking Kinship and Marriage.* Londres: Tavistock.

1972 *Belief, Language and Experience.* Oxford: Basil Blackwell.

Alfred R. RADCLIFFE-BROWN: nació en Inglaterra en 1881; murió en 1955. Estudió psicología, filosofía y antropología en Cambridge bajo la dirección de Myers, Haddon y Rivers, miembros de la expedición

a los estrechos de Torres. Hizo el trabajo de campo en las islas Andaman (1906-07) y Australia (1910-1912). La mayoría de su vida profesional la pasó fuera de Inglaterra; enseñó antropología en Cape Town, Sydney, Chicago y Sao Paulo. Fue profesor de antropología social en Oxford de 1937 a 1946.

1922 *The Andaman Islanders.* Glencoe: Free Press (1948).

1923-1949 *Structure and Function in Primitive Society.* Londres: Cohen & West. (Tr. esp. *Estructura y función en la sociedad primitiva.* Barcelona: Península).

1931 *The Social Organization of the Australian Tribes.* Glencoe: Free Press.

1940 Prefacio a *African Political Systems.* (eds. M. Fortes y Evans-Pritchard). Londres: OUP.

1950 Introducción en *African Systems of Kinship and Marriage.* (eds. Radcliffe-Brown y Forde). Londres: OUP. (Próx. tr. esp. Barcelona: Biblioteca Anagrama de Antropología).

1957 *A Natural Science of Society.* Glencoe: Free Press.

1958 *Method in Social Anthropology: Selected Essays.* (ed. M. Srnivas) University of Chicago Press. (Próx. tr. esp. Barcelona: Biblioteca Anagrama de Antropología).

Sobre Radcliffe-Brown:

1949 *Social Structure: Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown.* (ed. M. Fortes). Oxford: Clarendon Press.

1968 «Radcliffe-Brown, A. R.», W. Stanner. *International Encyclopaedia of the Social Sciences,* 13.

Audrey RICHARDS: nació en 1899 en Inglaterra. Estudió ciencias naturales en Cambridge antes de ir a la *London School of Economics* donde recibió su Ph.D. en 1931 bajo la dirección de Malinowski. Realizó trabajo de campo en Rodesia del Norte, Africa del Sur, Uganda y el Reino Unido. Ha sido profesora en la *London School of Economics,* en Witwatersrand y en Cambridge.

1932 *Hunger and Work in a Savage Tribe.* Londres: Routledge & Sons.

1939 *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesie.* Oxford: OUP.

1940 *Bemba Marriage and Present Economic Conditions.* Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute.

1956 *Chisungu.* Londres: Faber & Faber.

1966 *The Changing Structure of A Ganda Village.* Nairobi: East African Publishing House.

1960 (ed.) *East African Chiefs: A Study of Political Development in Some Uganda and Tanganika Tribes.* Londres: Faber & Faber.

1971 (co-ed.) *Councils in Action.* Cambridge University Press.

W. H. R. RIVERS: nació en 1864; murió en 1922. Médico de profesión, Rivers acompañó la expedición de 1898 a los estrechos de Torres. Fue profesor en Cambridge donde fundó la *Cambridge School of Experimental Psychology.* Además de sus obras de psicología, Rivers es conocido por sus trabajos sobre la metodología de la antropología social y sus análisis del parentesco.

1900 «A Geneological Method of Collecting Social and Vital Statistics», *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 30: 74-82.

1906 *The Todas.* Nueva York: MacMillan.

1914 *The History of Melanesian Society.* (2 vols.). Cambridge University Press.

Kinship and Social Organization. Londres: Constable.

1920 *Instinc and the Unconscious.* Cambridge University Press.

1923 *Conflict and Dream.* Londres: Routledge.

Psychology and Politics, and Other Essays. Londres: Routledge.

1924 *Medicine, Magic and Religion.* Londres: Routledge.

Social Organization. Londres: Routledge.

1926 *Psychology and Ethnology.* Londres: Routledge.

Charles SELIGMAN: nació en 1873; murió en 1940. Médico de profesión, Seligman participó en la expedición de 1898 a los estrechos de Torres con W.H.R. Rivers, C. S. Meyers y W. McDougall. En 1903, financiado por un negociante norteamericano, hizo trabajo de campo en Nueva Guinea. Al año siguiente se casó con Brenda Solomon, también antropóloga, con quien hizo trabajo de campo en Ceilán y en el Sudán. Enseñó en la *London School of Economics* donde entre sus alumnos destacaron Malinowski, Evans-Pritchard, Nadel y Fortes.

1910 *The Melanesians of British New Guinea.* Cambridge University Press.

1911 *The Veddas.* (con B. Seligman) Cambridge University Press.

1926 «Anthropology», *Encyclopaedia Britannica.*

1930 *Races of Africa*. Londres: OUP.

1932 *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*. (con B. Seligman). Londres: Routledge.

1934 *Egypt and Negro Africa*. Londres: Routledge.

Sobre Seligman:

1968 «Seligman, C. G.», M. Fortes. *International Encyclopaedia of Social Sciences*, 14.

Isaac SCHAPERA: nació en 1905 en África del Sur. Estudió psicología y antropología en la Universidad de Cape Town, antes de ir a la *London School of Economics*. Tuvo a Malinowski como profesor. Hizo trabajo de campo en Bechuanalandia y en Basutolandia. Enseñó en la Universidad de Witwatersrand donde sus alumnos fueron Hilda Kuper y Max Gluckman. Ha sido profesor de antropología social en la *London School of Economics*, de donde se retiró en 1970.

1930 *The Khoisan Peoples of South Africa*. Londres: Routledge.

1937 (ed.) *The Bantu-Speaking Tribes of South Africa*. Londres: Routledge.

1938 *A Handbook of Tswana Law and Custom*. Londres: OUP.

1939 *Customs and Laws of the Botswana*.

1940 *Married Life in an African Tribe*. Londres: Faber & Faber.

1947 *Migrant Labour and Tribal Life: A Study of the Conditions in the Bechuanaland Protectorate*. International African Institute.

1953 *The Tswana*. Londres: International African Institute.

1967 *Government and Politics in Tribal Societies*. Nueva York: Schoken Books.

1971 *Rainmaking Rites of Tswana Tribes*. Cambridge: African Studies Centre.

Sir Grafton Elliot-SMITH: nació en Australia en 1871; murió en 1937. Estudió medicina y anatomía en Sydney y en Cambridge. Hizo varios viajes a Egipto por motivos arqueológicos. Enseñó anatomía en la Universidad de Manchester desde 1909 hasta 1919; en esta última fecha fue nombrado jefe del Departamento de Anatomía del *University College London*. Es conocido por su difusionismo de corte extremista.

1911 *The Ancient Egyptians and Their Influence upon the Civilization of Europe.* Londres: Harper.

1915 *The Migration of Early Culture.* Manchester: Manchester University Press.

1921 «Anthropology», *Encyclopaedia Britannica.*

1924 *The Evolution of Man.* Londres: Humphrey Milford.

1928 *In the Beginning: The Origin of Civilization.* Londres: Howe.

1931 *Human History.* Londres: Cape.

1933 *The Diffusion of Culture.* Londres: Watts.

Michael G. SMITH: nació en 1921 en Jamaica. Estudió psicología y antropología en el *University College London,* donde fue alumno de D. Forde. Hizo trabajo de campo en Nigeria y el Caribe; es uno de los teóricos de las llamadas sociedades plurales. Ha sido profesor en las West Indies, Ibadán y en la Universidad de California (Los Ángeles). En la actualidad es jefe del departamento de antropología del *University College London.*

1955 *The Economy of Hausa Communities in Zaria.* Londres: HMSO.

1956 *Labour Supply in Rural Jamaica.* Kingston (Jamaica): Gouverment Printer.

1960 *Government in Zazzau: 1800-1950.* Londres: OUP.

1962 *West Indian Family Structure.* Seattle: University of Washington Press.
Kinship and Community in Carriacou. New Haven: Yale University Press.

1965 *The Plural Society in the British West Indies.* Berkeley: University of California Press.

Stratification in Grenada. Berkeley: University of California Press.

1969 (co-ed.) *Pluralism in Africa.* Los Ángeles: University of California Press.

Aidan SOUTHALL: nació en 1929 en Inglaterra. Estudió antropología en Cambridge, doctorándose por la *London School of Economics* en 1952. Hizo trabajo de campo en Kenia, Uganda y el Congo. En la actualidad es profesor de antropología social en la Universidad de Wisconsin (EE UU).

1952 *Lineage Formation among the Luo.* Londres: OUP.

1956 *Alur Society: A Study in Processes and Types of Domination.* Cambridge: Heffer & Sons.

1959 (ed.) *Social Change in Modern Africa.* Londres: OUP.

Victor TURNER: nació en 1920 en Escocia. Estudió antropología en el *University College London* y en Manchester (de donde recibió su Ph.D. en 1955). Realizó trabajo de campo en Zambia. Ha sido profesor de antropología social en Manchester y Cornell. En la actualidad enseña en Chicago.

1957 *Schism and Continuity in an African Society.* Manchester University Press.

1961 *Ndembu Divination: Its Symbolism and Techniques.* Manchester University Press.

1965 «Colour Classification in Ndembu Religion», en *Anthropological Approaches to the Study of Religion.* (ed. M. Banton). Londres: Tavistock.

1967 *The Forest of Symbols.* Ithaca: Cornell University Press.

1968 *The Drums of Affliction.* Oxford: Clarendon Press.

1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

1966 (co-ed.) *Political Anthropology.* Chicago: Aldine.

Edward B. TYLOR: nació en 1832 en Inglaterra; murió en 1917. Dejó el negocio familiar por motivos de salud y viajó por el Caribe y México en 1885. Desde 1884 enseñó antropología en Oxford, donde fue administrador del museo. Tylor es conocido por su interés en la evolución de las formas sociales y su insistencia en que la antropología debía convertirse en una disciplina científica.

1861 *Anahuac.* Londres: Honeymans.

1865 *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization.* Londres: Murray.

1871 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art & Custom.* Gloucester, Mass.: Smith.

1881 *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization.* (Tr. esp. *Antropología.* Madrid: Ayuso).

1888 «On a Method of Investigating the Development of Institutions: Applied to Laws of Marriage and Descent», *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 18. También en *Readings in Cross-Cultural Methodology* (ed. F. Moore) New Haven: Human Relations Area Files.

Sobre Tylor:

1937 *The History of Ethnological Theory.* Robert Lowie. (Tr. esp. *Historia de la etnología.* México: F.C.E.).

1968 *The Rise of Anthropological Theory.* M. Harris. Nueva York: Thomas Y. Crowell.

Jaap VAN VELSEN: nació en 1921 en Indonesia. Estudió derecho en Utrecht y antropología social en Oxford; recibió su Ph.D. por la Universidad de Manchester en 1957. Completó más de cinco años de trabajo de campo en Zambia, Malawi y Uganda. Fue miembro del *Rhodes-Livingstone Institute* de 1951 a 1956 y del *East African Institute of Research* desde 1957 a 1959. En la actualidad enseña en la Universidad de Zambia.

1964 *The Politics of Kinship: A Study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga.* Manchester University Press.

Edward WESTERMARK: nació en 1862 en Finlandia; murió en 1939. Recibió su doctorado en antropología de la Universidad de Helsinki en 1890. Enseñó en la *London School of Economics* de 1904 a 1930, donde sus alumnos fueron Malinowski, Ginsberg y G. C. Wheeler. Su teoría de la universalidad de la familia se basó en los resultados de cuestionarios enviados a distintos lugares del mundo. Durante su vida, hizo más de nueve años de trabajo de campo en Marruecos.

1891 *The History of Human Marriage.* (3 vols.) (Hay tr. esp.).

1906-1908 *The Origin and Development of Moral Ideas.* Londres: MacMillan.

1914 *Marriage Ceremonies in Morocco.* Londres: MacMillan.

1926 *Ritual and Belief in Morocco* (2 vols.). Londres: MacMillan.

1932 *Early Beliefs and Their Social Influence.* Londres: MacMillan.

1936 «Methods in Social Anthropology», *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 66: 223-48.

1939 *Christianity and Morale.* Nueva York: MacMillan.

Sobre Westermark:

1968 «Westermark, Edward», *International Encyclopaedia of Social Sciences*, 16.

Peter WORSLEY: nació en 1924 en el Reino Unido. Estudió antropología social en Cambridge, doctorándose por la Universidad de Manchester en 1954. Hizo trabajo de campo en Australia y ha sido profesor en las universidades de Hull y Saskachewan. En la actualidad es profesor de sociología en la Universidad de Manchester.

1957 «The Kinship System of the Tallensi», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 86: 37-75.;

The Trumpet Shall Sound. Londres: McGibbon & Kee.

1964 *The Third World.* Londres: Weidenfield & Nicholson. (Tr. esp. *El tercer mundo.* México: Siglo XXI).

1970 (ed.) *Modern Sociology: Introductory Readings.* Harmondshworth: Penguin.

1971 (ed.) *Two Blades of Grass: Rural Cooperatives in Agricultural Modernization.* Manchester University Press.

Nur YALMAN: nació en 1931 en Turquía. Estudió antropología en Cambridge. Hizo trabajo de campo en Ceilán. Desde 1964 ha enseñado en la Universidad de Chicago.

1963 «On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar», *Journal of the Royal Anthropological Institute.*

1965 «Dual Organization in Central Ceylon or the Goddess on the Tree-top», *Journal of Asian Studies.*

1967 «The Raw: the Cooked: Nature: Culture — Observations on *Le Cru et le Cuit*», en *The Structural Study of Myth and Totemism.* (ed. E. Leach) Londres: Tavistock.

Under the Bo Tree. Berkeley: University of California Press.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

BIBLIOTECA DE ANTROPOLOGÍA

Dirigida por José R. Llobera

1 Adam Kuper
Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972

2 José R. Llobera (ed.)
La antropología como ciencia
Textos de Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Goodenough, Kaplan, Manners, Panoff, Rivers, Malinowski, Lewis, Gluckman, Conklin, Leach, Eggan, Murdock, McEwen, Jarvie, Beattie, Tylor, Ipola y Nutini, compilados y prologados por José R. Llobera.

3 J. S. Kahn (ed.)
El concepto de cultura: textos fundamentales
Textos de Tylor, Kroeber, Malinowski, White y Goodenough, compilados y prologados por J. S. Kahn.

En preparación:

A. R. Radcliffe-Brown
El método de la antropología social

Louis Dumont
Introducción a dos teorías de la antropología social

E. R. Leach
Sistemas políticos de las tierras altas de Birmania

M. G. Smith (ed.)
Antropología política

Maurice Godelier (ed.)
Antropología y economía

A. R. Radcliffe Brown y Daryl Forde (eds.)
Sistemas africanos de parentesco y matrimonio

E. E. Evans-Pritchard
Brujería, oráculos y magia entre los azande

E. E. Evans-Pritchard
Los nuer

Antropología y sociología en otras colecciones

Colección Argumentos

Barrington Moore Jr.
Poder político y teoría social

Paolo Caruso
Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan

Claude Lévi-Strauss, Pierre Bordieu y otros
La teoría

Timothy Raison (ed.)
Los padres fundadores de la ciencia social

Raymond Bellour
El libro de los otros
(Conversaciones con Lévi-Strauss y otros)

E. R. Leach
Un mundo en explosión

Guías alfabéticas

Jean Duvignaud
La sociología

Ediciones de Bolsillo

Cathérine Backès-Clément
Lévi-Strauss. Presentación y antología de textos

Cuadernos Anagrama

E. R. Leach, *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo;* Claude Lévi-Strauss, *El oso y el barbero*

Claude Lévi-Strauss, *El futuro de los estudios del parentesco*

Oscar Lewis, *La cultura de la pobreza;* Oscar Lewis, K. S. Karol y Carlos Fuentes, *Pobreza, burguesía y revolución*

Jean-Marie Vincent, *La metodología de Max Weber;* Max Weber, *Fundamentos metodológicos de la sociología*

Julian Pitt-Rivers, *Tres ensayos de antropología estructural*

Marco Ingrosso, *Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana: de Mariátegui a Gunder Frank*

Rodolfo Stavenhagen, Ernesto Laclau, Ruy Mauro Marini, *Tres ensayos sobre América Latina*

Claude Lévi-Strauss, Melford E. Spiro, Kathleen Gough, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*

Claude Lévi-Strauss, *Estructuralismo y ecología*

Bruce G. Trigger, Friedrich Engels, *Sobre el origen del hombre*

Luc de Heusch, *El estructuralismo heterodoxo de Mary Douglas;* Mary Douglas, *Sobre la naturaleza de las cosas.*

La antropología social es una disciplina netamente británica. Barruntada ... a bores de este siglo por Frazer e impulsada en los años veinte por los traba de campo intensivos y la enseñanza de un genio errático como Malinowski, se con...yó, consolidó y desarrolló gracias al esfuerzo teórico, docente y organiz... de Radcliffe-Brown. Estudio de las llamadas sociedades primitiva para u... sociología comparada para otros, lo cierto es que no ha dejado d nutrirse ... hipótesis de la escuela sociológica francesa —Durkheim, Mauss, Levy-Br... Lévi-Strauss— que trataba luego de contrastar en un inmenso laboratorio de campo denominado imperio británico.

Esta inc...ible aventura intelectual, continuada después de la segunda guerra mundial por Firth, Evans-Pritchard, Fortes, Forde, Gluckman y Leach entre ot... carecía hasta la fecha de un cronista que relatara ... sus etapas principales.

El libro de Adam Kuper satisface ampliamente dic... aire un tanto iconoclasta a la vez que con el rig... el tema de primera mano, es la introducción —his... social.

ADAM KUPER nació en Africa del Sur en 1940. Estu... universidades de Witwatersrand y Cambridge, por la ... Realizó trabajo de campo en Botwana (1963 y 1966-7... sido profesor de antropología en Kampala (Uganda, ... enseña en la universidad de Londres. Entre sus publicaciones destaca *Kalar... Village Politics* (C.U.P. 1970); junto con A. I. Richards ha compilado *Councils in Action* (1971). Ha publicado numerosos artículos en *Man*, *African Studies*, *American Anthropologist*, etc.

Biblioteca Anagrama de Antropolog...
Dirigida por José R. Llobera